مدخل إلى الفلسفة

دكتورة

نجاح محسن

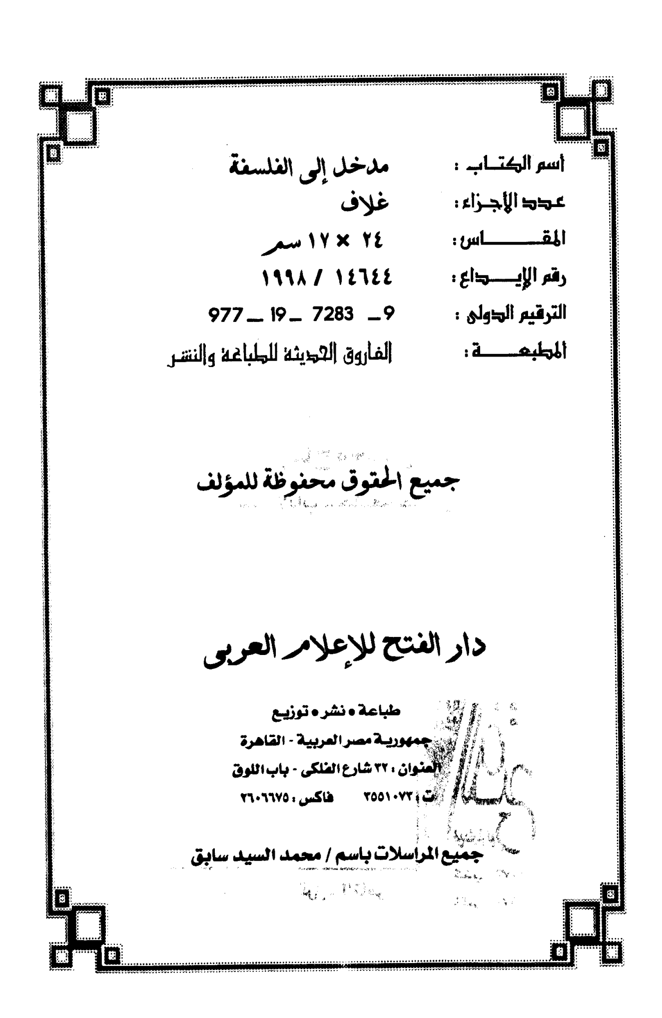
كلية الآداب - جامعة حلوان

اللوق للنشر والتوزيع

٣٢ ش الفلكى - باب اللوق - القاهرة

ت مكتب : ٣٥٥١٠٧٣

فاكس : ٣٦٠٦٦٧٥



اسم الكتاب : مدخل إلى الفلسفة

عدد الأجزاء : غلاف

المقاس : ٢٤ × ١٧ سم

رقم الإيداع : ١٤٦٤٤ / ١٩٩٨

الترقيم الدولى : 9 _ 7283 _ 19 _ 977

المطبعة : الفاروق الحديثة للطباعة والنشر

دار الفتح للإعلام العربى

طباعة • نشر • توزيع

جمهورية مصر العربية - القاهرة

العنوان : ٣٢ شارع الفلكى - باب اللوق

ت : ٢٥٥١٠٧٢ فاكس : ٢٦٠٦٦٧٥

جميع المراسلات باسم / محمد السيد سابق

مقدمة

كثيراً ما نسمع اليوم صوت يعلن بقرب انتهاء الفلسفة، أو يحكم عليها بأنها من الأمور الكمالية التى لا نفع فيها. ومثل هذه الأحكام ليس إلا نتيجة للجهل بماهية الفلسفة ومعناها. ولا يمكن تغيير هذه النظرة إلا بشرح دقيق واف للرسالة الهامة التى اضطلعت بها الفلسفة فى جميع عصورها. على أنه يصعب علينا أن نتصور أن الطالب الذى يدرس الفلسفة دراسة منظمة فى وقتنا الحاضر، يستطيع أن يسلك إلى الفلسفة طريقاً أقصر من أن يقرأها فى مقدمة جامعة، تعنى بمذاهب الفلسفة المعروفة وبنشأتها التاريخية على السواء.

ولا شك أن التقديم للفلسفة ليس بالأمر الهين، ولعل ذلك يرجع إلى أمرين:

الأول: أنه ليس من اليسير على الإنسان الدارس أو حتى على المتخصص المتمكن، أن يضع أمام عينيه تراثاً فلسفياً عريقاً يرجع إلى ما قبل الميلاد بقرون عديدة، ويمتد حتى يومنا هذا.

الثانى: ليس ثمة آراء موحدة أو أفكار متفق عليها، بل هناك ما لا حصر له من الآراء والأفكار والمذاهب، كلٌّ له اتجاهه ونسقه وبناؤه.

وقد استهدفت بهذا المدخل أو هذه المقدمة، «التعريف» بالفلسفة، ومن ثم فإن الكتاب لا يخاطب المتخصصين، وإنما هو يتوجه إلى القارئ المبتدئ أساساً، لعله يغريه هذا المدخل على التوغل فى هذه الأرض الوعرة، والتعرف عليها.

وأخيراً أرجو أن أكون قد عالجت موضوعات هذا الكتاب من أسهل الطرق، وأقربها مأخذاً، وأدناها إلى تحقيق النفع العام، وفى صورة ترضى مطالب الدقة العلمية، وتقرب مسائل الفلسفة إلى أذهان المستنيرين.

دكتـــورة

نجـاح محسن

الباب الأول

الفلسفة نشأتها وتعريفاتها ومجالاتها

مدخل

لا يزال الباحثون فى الفلسفة على خلاف بصدد نشأة الفلسفة، وتعريفها، وتحديد موضوعها، وعلاقتها ببقية المجالات، وتصنيف علومها، لهذا وجدنا من الضرورى عرض وجهات النظر المختلفة حول هذه القضايا، مع توخى الإيجاز فى ذكر آرائهم، والاكتفاء بأكثرها شيوعًا وأدناها إلى اتفاق الرأى بينهم.

وسينصب هذا الباب فى فصلين:

يتناول أولهما نشأة الفلسفة، وبيان الآراء المختلفة حول نشأتها، أكانت فى الشرق أم فى بلاد اليونان؟ ثم التعريفات المختلفة للفلسفة عند جمهرة القدماء والمحدثين والمعاصرين.

ويعرض الفصل الثانى لعلاقة الفلسفة بغيرها من المجالات، وهى: العلم والدين والسياسة وعلم النفس، ثم نختتم الفصل ببيان التصنيفات المختلفة، التى وضعها الفلاسفة للفلسفة قديمًا وحديثًا.

الفصل الأول
النشأة والتعريف

أولاً: نصيب الشرق القديم فى نشاة الفلسفة.
ثانياً: تعريف الفلسفة.

أولاً: نصيب الشرق القديم فى نشأة الفلسفة

إذا كانت نشأة الفلسفة قد صارت منذ عصور بعيدة، مشكلة من المشكلات التى تدرسها الفلسفة، فى محاولة للإجابة عن السؤال: أين نشأت؟ أعند اليونان أم فى بلاد الشرق القديم؟ فقد انقسم الباحثون حيالها فريقين: الأول يؤيد النشأة فى بلاد اليونان ويرى أن الفكر الشرقى لم يكن سوى فكر لاهوتى من ألفه إلى يائه! أما الآخر، فقد رأى أن هناك فلسفة شرقية خاصة، ترتبط بالدين أحياناً وتنفصل عنه أحياناً أخرى.

ولقد كان أرسطو أول من ردها إلى بلاد اليونان، عندما ذهب إلى أن «طاليس هو مؤسس ذلك الضرب من التفلسف» - يقصد الفلسفة الطبيعية - وهكذا جعل الفلسفة تبدأ بالمدرسة الملطية - طاليس ومدرسته - فى القرن السادس قبل الميلاد. فى حين أن ديوجنيس اللايرتى، أول من أشار إلى أن الفلسفة نشأت عند الشرقيين القدماء.

وهكذا ظهر رأيان متعارضان، انعقدت السيادة للرأى الأول طوال العصور القديمة، والعصور الوسيطة، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين - من أرسطو فى القرن الرابع ق. م، حتى برتراند راسل فى القرن العشرين - ثم ظهرت بحوث جديدة كشفت عن حضارات مزدهرة، وأفكار قيمة تقترب من ميتافيزيقا الفكر الغربى، مما غير الفكرة القديمة التى غلّبت سيادة الفكر الدينى فى حضارات الشرق القديم. وسوف نعرض للرأيين، مع بيان حجج كل فريق:

أ ـ آراء الفريق الذى يرد نشأة الفلسفة إلى الغرب «اليونان»:

مع اعتراف جمهرة المحدثين من مؤرخى الفلسفة الغربية. يسبق الشرق القديم إلى ابتداع الحضارات، وتأثر اليونان بتراث حكمائه، فَهُمْ متفقون على أن الفلسفة اليونانية خلق عبقرى أصيل جاء على غير مثال. ومن دلالاتهم على هذا، أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفى اليونانى: إلتماس المعرفة لذاتها، بمعنى أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية، ومن غير أن تدفعه إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية. وهذا النوع من المعرفة النزيهة قد نشأ لأول مرة فى ظل اليونان وعاش فى كنفهم، بحثوا فى الوجود لمعرفة أصله ومصيره، وتأملوا موجوداته وما يعتريها من صنوف التغير، بدافع من الرغبة النزيهة فى طلب المعرفة، ومن غير أن تسوقهم إليها ضرورة ملحة، أما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليسد بها حاجة عملية، أو يشبع بها عقيدة دينية.

فرأوا أن المصريين قد استخدموا الرياضيات فى مسح الأرض وشق الترع وغيرها من أغراض عملية. واستخدموا الميكانيكا فى إقامة الأهرامات لحفظ الجثث المحنطة، اعتقاداً منهم فى خلود النفس وحساب اليوم الآخر. وتوسّلوا بعلم الكيمياء فى تحنيط الجثث واستخراج العطور والأصباغ والألوان، وغير هذا من أغراض دينية.

ولكن اليونانيين هم الذين أنشأوا هذه العلوم فى صورتها النظرية الخالصة. تجاوزوا فى الرياضيات مرحلة الأمثلة الفردية المحسوسة، إلى مرحلة التعاريف والبراهين، فتوصلوا إلى القوانين والنظريات التى تستند إلى البرهان العقلى. وكذلك كان الحال فى علم الميكانيكا النظرى، كان اليونان ـ فيما يقول جمهرة الغربيين من المؤرخين ـ أول من عالج دراساته بروح علمية. إذ كان لأرسطو الفضل فى إنشاء هذا العلم النظرى، وأكمل السكندريون من أمثال «أرشميدس + ٢١٢ ق. م بأن قننوا المعلومات الميكانيكية لأول مرة فى تاريخ العلم.

وكان البابليون والكلدانيون قد سبقوا الغرب إلى مشاهدة الكواكب ورصدها، فأنشأوا بهذا علم الفلك العملى، ولكنهم كانوا مسوقين بأغراض تنجيمية أو عملية (كمعرفة فصول الزراعة ومواسم التجارة ونحوها). أما اليونان فهم الذين أقاموا علم الفلك النظرى، ورصدوا الكواكب، لمعرفة «القوانين» ووضع «النظريات» التى تفسر سيرها وتعلل ظهورها واختفاءها. ويرجع الفضل الأكبر فى هذا إلى

بطليموس السكندرى فى القرن الثانى بكتابه «المجسطى» الذى ظل المرجع الرئيسى فى علم الفلك حتى مطلع العصر الحديث.

ومثال هذا يقال فى باقى العلوم التى أدت إليها فى الشرق القديم بواعث دينية، أو أغراض عملية، عالجها اليونان بروح علمية، حتى نشأت علوماً نظرية تستند إلى البرهان العقلى، وتقوم على «تقنين» المعلومات بغير باعث دينى أو عملى.

هذا عن العلم التجريبى ومناهجه بوجه عام، أما عن التفكير النظرى المجرد، فيقال: إن حكماء الشرق القديم قد أرادوا به إصلاح الدين، والنجاة من الشر، ومن ثم كان النظر العقلى عندهم وسيلة وليس غاية فى ذاته - كما كان حاله عند اليونان - وامتزج فى مناهج بحثهم الاستدلال العقلى بالخيال، واختلط فى تفكيرهم الدين بالفلسفة. بل كان تفكيرهم فى هذه المجالات وليد معتقداتهم الدينية، فلم يجردوا الفلسفة من الدين ويعالجوا موضوعاتها لذاتها، ومن هنا كان عجزهم عن وضع مذاهب تجمل الحقائق التى يتوصلون إليها بالبرهان العقلى. ومن أجل هذا جاهر مؤرخو الغرب، بأن الشرق على الرغم من أنه أنشأ الحضارات الإنسانية الأولى، إلا أن العلم والفلسفة بمعناهما النظرى من ابتداع اليونان، وإلى هذا أشار شيخ الفلاسفة المعاصرين «برتراند رسل + ١٩٧١» فى مطلع كتابه عن «تاريخ الفلسفة الغربية»[١].

وقد سفهوا الاعتماد على التشابه فى وجهات النظر بين الشرقيين واليونان، لتبرير الحكم بأخذ اللاحق عن السابق، وقالوا: إن الشعوب الشرقية - وإن كان لها أساطيرها وقصصها الدينى عن بدء الخلق ونحوه من موضوعات فلسفية - كانت جميعها على جهل بالتفلسف، والتأمل فى الوجود لمعرفة طبيعته والوقوف على كنه موجوداته، بالإضافة إلى أن الفلسفة اليونانية وإن كانت تحمل طابعاً قومياً ملحوظاً، إلا أنها كانت فى مذاهبها الرئيسية لا تستوحى ديناً، ولا تستفتى عرفاً ولا تقيم لغير منطقها وزناً، على عكس الحال فى حكمة الشرق القديم، إذ لم يقدر لها قط أن تستقل عن الدين وتستغنى عن وحيه.

---

(١) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة: محمد فتحى الشنيطى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٧ - جـ ١ - ص ٢٣.

هكذا قال هذا الفريق من المؤرخين: إن اليونان قد أفادوا من تراث الشرق القديم فى الفنون والعلوم العملية، فأعانهم هذا على أن يفرغوا للبحث النظرى النزيه فى حقيقة الموجودات وماهيتها، بحثاً قوامه التحليل المنطقى والترابط العملى والبرهان العقلى. وساعدهم على هذا اعترافهم بنظام الرق، واعتقادهم بأن العبيد وظيفتهم القيام بالعمل اليدوى، ومهمة السادة أن يتفرغوا للبحث النظرى المجرد[1].

رأينا أن الأساس الذى اعتمد عليه هذا الفريق، فى استبعاد الحكمة الشرقية من نطاق الفلسفة، يستند إلى نقطتين: النقطة الأولى، أن الحياة العقلية عند الشرقيين، كانت أوثق اتصالاً بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفى الخالص. والنقطة الثانية أن الشرقيين لم يهتموا ببناء النظريات العلمية المجردة الكلية، وإنما أقاموا العلوم لتحقيق أغراض عملية فحسب.

ومن الصعب الموافقة على هاتين النقطتين، حتى بالنسبة للفلسفة الغربية ذاتها، لأن الفصل بين التفلسف والدين، لم يتحقق فى التراث الفلسفى الغربى كله، فقد امتزجت الفلسفة بالدين فى كثير من جوانب هذا التراث، وظهر ذلك لكثير من الفلاسفة الغربيين، من أمثال القديس أوغسطين (ت ٤٣٠ م) والقديس أنسلم (ت ١١٠٩م) والقديس توماس الأكوينى (ت ١٢٧٤م).

بل إن ديكارت (أبو الفلسفة الحديثة) لم تخل آراؤه من التأثر بالتراث الدينى، وقد قرر ذلك جلسون فى قوله: «فلنتصفح - وعلى سبيل المثال - مؤلفات ديكارت، ثم علينا أن نلاحظ التشابه الدقيق بين براهين ديكارت على وجود الله، وبراهين القديس أوغسطين، بل وبراهين القديس أنسلم بصفة خاصة، ولن يكون من العسير على الإطلاق أن نبين أن نظريته فى الحرية مدينة بدين كبير لتأملات العصور الوسطى، حول العلاقة بين النعمة وحرية الإرادة. وهى المشكلة المسيحية الأصيلة، إذ المذهب الديكارتى بأسره يقوم على أساس فكرة إله قادر على كل شىء، خلق جميع الحقائق، وخلق العالم من العدم، وهذا يعنى أن ديكارت يعتمد هنا على التراث المسيحى، وعلى تراث الكتاب المقدس بطريقة مباشرة»[2].

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - دار النهضة العربية - ١٩٧٨ - ص ٣٦ وما بعدها.

(٢) جلسون: روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط - ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٣ - ص ٣٣.

ومما ينبغي الإشارة إليه في هذا الصدد، ما عثر عليه الدكتور عبد الرحمن بدوى من وثائق بين كنوز المخطوطات العربية الدقيقة، تتضمن نصوصاً بالغة الأهمية نسبت إلى أعلام الفكر اليونانى، وقد تبين منها أن فيثاغورس تكلم عن الله والخلق ومحبة الله تعالى، فهو يرى أن نفوسنا منصرفة إلى الله، إذ ليس لله تعالى فى الأرض موضع أولى به من النفس الطاهرة. وهو ينظر فى اختلاف أقوال الناس فى الله ويقول: «إن الأقوال الكثيرة فى الله علامة تقصير الإنسان عن معرفته، وعلى الإنسان أن يراقب الله فى أفعاله، وأن يتصف بالرحمة لأن أسس مخافة الله الرحمة».

ونجد نزعة التأليه أيضاً عند سقراط إذ يقول: «ليكن أول ما تجعل فيه همَّتك وحافظتك أن تعرف حق الله تعالى عليك فى العبادة والتقى، وأن تجتهد فيما يرضى به، ليس بالقرابين وحدها، ولكن أن تحذر التعدى فى أن تقسم بالله باطلاً، فإن هذا النحو إن أحكمته كان علامة غنى، وأثراً صالحاً من سيرة الأبرار، فارض الله سبحانه وتعالى دهرك».

وتتضح نفس النزعة الدينية الحارة عند أفلاطون، مع اهتمام بالفضائل وكيفية تأديب النفس، وبيان شهوتها، وكيفية ترويضها[(١)].

وربما تظهر وثائق أخرى جديدة تدعم النتائج التى وصل إليها الباحثون، إذ يقرر المنصفون منهم أن نشأة الفلسفة بدأت فى بعض وجوهها من الدين نفسه، بعد أن اختلطت به عناصر ليست منه، فحفل بعد ذلك بكثير من الأساطير والخرافات[(٢)].

وعلى أية حال، فإن اليونانيين لم يكن قصدهم الفلسفة النظرية ابتداءً، منذ أخذوا فى البحث عن حقائق الأشياء، وإنما مزجوا الدين بالفلسفة كما رأينا عند فيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وبالإضافة إلى هؤلاء كان «اكسنوفان» يبشر بدين التوحيد، فقد سما على أهل عصره، فنبذ أساطير اليونان القائلة بفكرة التجسيد

---

(١) عبد الرحمن بدوى: دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى - منشورات دار الآداب - بيروت - ١٩٦٥ - ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) اميل بوترو: العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة - ترجمة: أحمد فؤاد الأهوانى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٣ - ص ٩ وما بعدها.

البشرى للإله، وسخر من آلهتهم التى تأكل وتشرب وتلد وتموت، وتخاصم وتشاجر. واعتقد أنه لا يوجد إلا إله واحد هو أرفع الموجودات، ليس مركباً على هيئتنا، وأما إدراك كنه هذا الإله فإنه يراه مستحيلاً على عقولنا، ويعتقد أنه ما من إنسان يستطيع أن يعرف الله معرفة دقيقة، حتى لو شاءت المصادفة لإنسان أن يقول فى وصف الله الحق كل الحق، فهو نفسه لن يعرف أنه يقول الحق[1].

وننتهى من ذلك إلى القول بأن فصل التفلسف عن الدين ليس مقبولاً، وليس متحققاً فى كثير من التراث الفلسفى.

وكذلك فإن تقييد الفلسفة بأن تكون نظراً عقلياً مجرداً، يهدف إلى الكشف عن الحقيقة لذاتها بصرف النظر عن أى منفعة عملية، أمر يصعب التسليم به، ولم يتحقق إلا فى قليل من التراث الفلسفى الغربى ذاته، فقد خرجت الفلسفة عن هذا الاتجاه منذ أن مات أرسطو، واتجهت على يد الرواقيين والأبيقوريين اتجاها عملياً، ونزعت إلى تحقيق غايات أخلاقية عملية، وأخذ هذا الاتجاه يقوى وينمو ويمتد ليشمل الحياة العملية بأوسع صورها فى العصر الحديث، وقد صرح ديكارت بأن غاية الفلسفة تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم[2].

أثبتنا فى السطور السابقة، تهافت الآراء التى استبعدت الشرق القديم من الإسهام فى الفكر الفلسفى والعلمى، نظراً لأن الشرق القديم قد قصر الفلسفة والعلم فى تلبية أغراض دينية وعملية. ويحسن بنا الآن أن نعرض لوجهة النظر الأخرى التى تعطى الشرق القديم حقه من حيث إسهامه الكبير فى مجال الفلسفة، وفى مجال العلم أيضا، لأن الفلسفة والعلم لم ينفصلا إلا فى بدايات العصر الحديث.

ب - آراء الفريق الذى يرد نشأة الفلسفة إلى الشرق القديم:

لم يعدم الشرق منصفين من الغربيين أنفسهم، يقولون بسبق الشرق على الغرب فى نشأة الفلسفة.

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٦م - ص ٢٧.
(٢) عبد المقصود عبد الغنى: أضواء على الفكر الفلسفى - مكتبة الزهراء - القاهرة - ١٩٨٦ - ص ٩٦ وما بعدها.

أول المفكرين الذين نلتقى بهم فى هذا الصدد هو المفكر الأمريكى «چورج چيمس»، فهو لم يكتف بالقول بتأثر الغرب «اليونان» بالشرق فى إبداع فلسفتهم، ولكنه أكد من خلال براهين كثيرة، **أن الفلسفة اليونانية هى فى الأساس فلسفة مصرية مسروقة**. وقد هدم بهذا الرأى العديد من المسلمات الفكرية التى غرسها فى الأذهان الرجل الأبيض الغربى، فى محاولاته السيطرة على الشعوب السوداء عن طريق محو ثقافتها وطمس تاريخها. وهى محاولة متتابعة منذ القدم ضد الحضارة المصرية «منارة أفريقيا». فقد راجت أكاذيب تقول: إن الحضارة ممثلة فى الفكر الفلسفى مهدها بلاد اليونان وعقل الإنسان الأبيض، بينما حقيقة التاريخ أن اليونانيين تعلموا فى معابد أو جامعات العلم والفن والفكر الفلسفى فى مصر القديمة. واتخذ الغرب من أكاذيبه دعامة ليشن حرباً عرقية ضد الشعوب السوداء.

و «لچورج چيمس» كتاب هام فى هذا المجال وهو: «التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة»، ولا يهدف من خلال هذا الكتاب التقليل من شأن حضارة والإعلاء من شأن حضارة أخرى، ولكن يهدف من خلاله: إرساء دعامة علاقات أفضل بين الأعراق، عن طريق بيان حقيقة إسهام القارة الإفريقية فى الحضارة الإنسانية. كما يرد الحق إلى أهله مؤكداً ذلك بالوثائق والأسانيد، ويحرر الشعوب السوداء من عقدة الشعور بالدونية، كما يحرر الشعوب البيضاء من عقدة استعلاء كاذبة وهمية. ثم دعوة إلى الشعوب السوداء لكى تنهض تأسيساً على حقيقة تاريخها العريق، واجتهاداً للحاق بركب العصر الحديث.

فى البداية يوضح «چورج چيمس» أن مصطلح الفلسفة اليونانية أو الإغريقية هو تسمية خاطئة، حيث لا وجود لفلسفة لها هذه الخصوصية، فقد استحدث المصريون القدماء، مذهباً دينياً شديد التعقيد سمى «نظام الأسرار»، والذى كان أيضاً أول مذهب عن الخلاص.

يرى هذا المذهب أن جسد الإنسان سجن النفس التى يمكن لها أن تتحرر من قيودها البدنية، وذلك عن طريق التمرس على فروع المعرفة من فنون وعلوم، وبذا ترتقى وتسمو من مستوى الوجود الفانى إلى مستوى إلهى خالد. وكان هذا هو مفهوم الخير الأسمى الذى يتعين على جميع الناس أن ينشدوه وأن يطمحوا إليه. كما أصبح أساساً لجميع المفاهيم الأخلاقية.

وكان نظام الأسرار المصرى نظاماً يتوخى السرية، كما كانت العضوية فيه رهن المبادرة الشخصية والتعهد بالحفاظ على السرية ويتلقى المؤمن أو المريد المبتدئ التعاليم شفاهة. وتتدرج هذه التعاليم وفق مراتب متصاعدة. وطور المصريون فى ظل ظروف السرية والتكتم هذه نظماً سرية للكتابة والتعليم، وحظروا على أعضائها تدوين ما يتلقونه.

ويعد الحظر الذى فرضه المصريون قرابة خمسة آلاف سنة على دخول الإغريق مصر، سمحوا لهم بدخولها بغرض تلقى العلم. واستطاع اليونانيون الدخول لأول مرة عن طريق الغزو الفارسى لمصر، ثم عن طريق غزو الإسكندر الأكبر. ومن ثم فإن اليونانيين القدماء منذ القرن السادس ق.م وحتى موت أرسطو (٣٢٢ ق.م) استثمروا إلى أقصى حد الفرصة التى أتيحت لهم لتعلم كل ما يستطيعون تعلمه من الثقافة المصرية، وتلقى غالبية التلاميذ تعاليمهم مباشرة من الكهنة المصريين. ولكن عقب غزو الإسكندر الأكبر لمصر تم نهب وسلب المعابد والمكتبات الملكية غنيمة. وحولت مدرسة أرسطو مكتبة الأسكندرية إلى مركز أبحاث. ولهذا لا غرابة إذ يتأكد لنا أن الإنتاج الوفير - على نحو استثنائى وغير مألوف - من الكتب المنسوبة إلى أرسطو أمر مستحيل تماماً، من حيث القدرة الطبيعية طوال حياة فرد بذاته[1].

وقد لخص جيمس حججه، على أن الفلسفة اليونانية هى بالأساس فلسفة مصرية، على النحو الآتى:

الحجة الأولى: الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة:

نظراً لأن التاريخ يروى لنا:

١ - أن تعاليم نظام الأسرار المصرى، انتقل من مصر إلى جزيرة ساموس، ومن ساموس إلى كروتون وإيليا فى إيطاليا، وأخيراً من إيطاليا إلى أثينا فى اليونان عن طريق فيثاغورس والإيليين وفلاسفة أيونيا المتأخرين. وبناء على هذا كانت مصر

---

(١) چورچ چى. إم. چيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - ١٩٩٦ - ص ١٧.

هى المصدر الحقيقى للتعاليم السرية، ومن ثم فإن أى زعم ادعاه الإغريق القدماء عن أنهم هم المصدر والمنشأ، ليس فقط زعماً خاطئاً مجافياً للحقيقة، بل قائماً على دوافع تضليلية غير أمينة.

٢ - يعرض كذلك التاريخ الحياة والتعليم فى القرون الأولى لفلاسفة اليونان باعتبارها صفحة بيضاء خالية من أى معالم أو إشارات. كما يعرض أحداث التاريخ باعتبارها ضرباً من التخمين. ومن ثم أعطى التاريخ العالم فكرة أن الفلاسفة اليونانيين، باستثناء الثلاثة الأثينيين، ربما لم يكن لهم وجود البته، وربما لم يعلّموا أبداً المبادئ المنسوبة إليهم، أو لنقل بعبارة أخرى: إن التاريخ يعرض فلاسفة ما قبل سقراط فى صورة أشخاص مشكوك فى وجودهم أصلاً، وأنه فى ضوء تلك الملابسات يمكن القول: إنهم لم يبدعوا فلسفة، مثلما لا يمكن الزعم بأنهم حقاً أصحاب ما هو منسوب إليهم، إلا أن يكون وصلهم بوسائل مثيرة للشك وخادعة.

٣ - يبدو أن تصنيف الفلسفة اليونانية كان فكرة أرسطو، وإنجاز خريجى مدرسته. ولم تكن الحركة مأذوناً بها من السلطة الحاكمة اليونانية، التى اعتادت كراهية واضطهاد الفلسفة لأنها مصرية وأجنبية. وأن تنظيم وتوجيه وإدارة وتشغيل نظام الأسرار، أعطى المصريين حق ملكية الفلسفة، وبالتالى فإن أى ادعاء من جانب اليونانيين القدماء بأنهم أصحاب الفلسفة، يجب النظر إليه باعتباره ادعاء غير مشروع وباطلاً ومضللاً.

الحجة الثانية: الفلسفة الإغريقية المزعومة كانت غريبة على الإغريق:

والأسباب:

١ - فترة الفلسفة الإغريقية (من طاليس إلى أرسطو) كانت فترة حروب داخلية بين الدول - المدن ذاتها - وحروب خارجية ضد عدوهم المشترك، الفرس. وكان الإغريق ضحايا نزاعات داخلية أبدية، وخوف أبدى من أن يقضى عليهم عدوهم المشترك، ولم يكن لديهم وقتاً ينذرونه لدراسة الطبيعة إذ أن هذا يحتاج إلى أغنياء وطبقة من ذوى الثراء والفراغ، ولكنهم كانوا فقراء على نحو يحول دون انكبابهم

على مثل هذا العمل. وهذا أحد الأسباب فى أن الفلاسفة الإغريق كانوا قلة محدودة للغاية، وفى أن الإغريق لم يكونوا على دراية بالفلسفة.

٢ ـ لم يكن لدى الإغريق القدرة الوطنية الأصيلة لاستحداث وتطوير فلسفة، كما أن موت أرسطو الذى ورث كمية هائلة من الكتب عن مكتبة الأسكندرية، والتى وصلت إليه بفضل صداقته للإسكندر الأكبر، هذا الموت أعقبه أيضاً موت الفلسفة الإغريقية، التى سرعان ما تحللت وتحولت إلى نظام من الأفكار المستعارة الذى عرف باسم التلفيقية. ولم يتضمن هذا النظام فكراً جديداً، على الرغم من توفر ثروة هائلة من المعارف التى حصلوا عليها، بفضل الصداقة التى جمعت بين الإسكندر وأرسطو واحتلال الإسكندر لمصر.

٣ ـ رفض حكومة أثينا الفلسفة واضطهدوها بسبب أنها وافدة من الخارج ومن مصدر أجنبى، وتشتمل على أفكار غريبة لا دراية لهم بها. وأفضى هذا الانحياز إلى أتباع سياسة اضهاد ضد الفلسفة، ولهذا حوكم أنكساجوراس وهرب من السجن، وفر إلى أيونيا واتخذها منفى له. ولهذا أيضاً حوكم سقراط وأعدم، ولاذ أفلاطون بالفرار إلى ميجارا ملاذ إقليدس. وحوكم أرسطو وهرب إلى منفى اختاره لنفسه. أما أسبقهم جميعاً وهو فيثاغورس، فقد طردته السلطات وأبعدته من كروتون إلى إيطاليا. ومثل هذه السياسة التى استنها الإغريق ستكون بغير معنى ولا هدف، إذا لم تكن تشير إلى أن الفلسفة كانت غريبة على العقلية الإغريقية.

الحجة الثالثة: الفلسفة اليونانية هى نتاج نظام الأسرار المصرى:

ذلك بسبب التطابق التام الذى وجده جيمس، بين نظام الأسرار المصرى والفلسفة اليونانية، وباستثناء وحيد خاص بالعمر مثل العلاقة بين الأب وابنه. ذلك أن نظام الأسرار المصرى سابق فى التاريخ على الفلسفة اليونانية بآلاف السنين، وفيما يلى ملابسات وظروف هذا التطابق:

١ ـ توافق تام بين النظرية المصرية عن الخلاص، وهدف الفلسفة اليونانية، وهو أن يتشبه الإنسان بالله، وأن سبيله إلى ذلك التزام بنظام الفضائل، ونظام تعليمى تربوى.

٢ ـ توافق كامل بين شروط التحاق المبتدئين من المريدين، فى كل من النظامين. أى التحضير والتهيئة (مراحل متدرجة من الفضيلة) قبل كل التحاق.

٣ ـ توافق كامل فى المعتقدات والممارسات.

٤ ـ يروى لنا التاريخ أن أطلال معبد الأقصر الكبير القديم، كانت تمتد على طول ضفتى النيل فى مدينة طيبة القديمة، وعلى بعد مسافة قصيرة من دندره فى صعيد مصر. ويروى أيضاً أن هذا المعبد الضخم بناه فرعون مصر أمنحتب أو أمينوتيس الثالث، الذى بدأ تشييده ثم أكمله رمسيس الثانى. وفى الوقت الذى سادت فيه الفلسفة اليونانية كان نظام الأسرار المصرى هو النظام الوحيد فى العالم القديم. ومن ثم كانت قيادته ومركزه الرئيسى هو هذا المعبد دون سواه، إذ كان مقر الحكم وله الولاية على جميع المقار الأدنى، أى الأفرع والمدارس أياً كان مكانها فى العالم. وسواء سمينا هذا النظام الأسرار أو الفلسفة اليونانية، فإن النظام واحد تفرعت عنه، وتتبع له، جميع الأفرع الأخرى. فى العالم.

٥ ـ تأكد التطابق بين نظام الأسرار المصرى والفلسفة اليونانية من خلال ما حدث حين أصدر الإمبراطوران الرومانيان ثيود وسيوس وجوستنيان مرسوميهما بإغلاق نظم الأسرار المصرية، فامتد الأمر نفسه تلقائياً إلى المدارس الفلسفية فى اليونان، وكان لا بد من إغلاقها. وطبيعى أن الأشياء التى تتأثر بنفس الدرجة من علة واحدة هى أشياء متماثلة.

الحجة الرابعة: المصريون علّموا الإغريق:

ذلك لأن التاريخ يدعم الحقائق التالية:

أ ـ نتائج الغزو الفارسى لمصر.

١ ـ ألغى قيود الهجرة المفروضة ضد اليونانيين.

٢ ـ فتح أبواب مصر للبحوث التى أجراها اليونانيون.

٣ ـ شجع طلاب أيونيا وغيرها على زيارة مصر لغرض التعلم.

ب ـ نتائج غزو الإسكندر الأكبر لمصر:

١ ـ كانت عادة الجيوش قديماً عند غزو البلاد البحث عن كنوزها فى المكتبات وفى المعابد. وبناء على هذا، فإن المعتقد أن الإسكندر وأصدقاءه الذين صحبوه، قد نقبوا فى مكتبة الإسكندرية وفى غيرها من المكتبات، ونهبوا منها ما شاءوا من الكتب. ومن المعتقد أيضاً أن هذه هى الطريقة التى حصل بها أرسطو على كميات الكتب المهولة التى زعموا أنه صاحبها ومؤلفها، وبهذا اكتسب ـ زيفاً ـ شهرة واسعة لا يستحقها.

٢ ـ استحوذ خريجو وتلامذة مدرسة أرسطو على مكتبة الأسكندرية، وحولوا المكتبة إلى مركز أبحاث وجامعة لتعليم الإغريق، الذين اضطروا إلى الاستعانة بأساتذة مصريين، بسبب صعوبات اللغة ولأسباب أخرى.

٣ ـ كان لدى الإغريق وسيلة أخرى للاستحواذ على ثقافة المصريين، علاوة على نهب الكتب وأخذها غنيمة، وتحويل مكتبة الأسكندرية إلى جامعة لتعليمهم، فقد اعتاد البطالمة، إكراه كبار الكهنة المصريين على الإفضاء بما لديهم من معلومات مفيدة. وقد روى أن بطليموس الأول الملقب بالمخلص، أصدر أمره إلى كبير الكهنة المصريين «مانيتو» أن يدون تاريخ الديانة والفلسفة عند المصريين، وأنجز مانيتو هذه المهمة، وأصبحت مؤلفاته هى المرجع الرئيسى فى جامعة الإسكندرية.

الحجة الخامسة: مبادئ فلاسفة اليونان هى مبادئ نظام الأسرار المصرى:

برهان هذا الطرح هو فى الحقيقة أحد الأغراض الرئيسية لكتاب «التراث المسروق»، ولذلك خصص جورج چيمس الفصول الخمسة أوالستة الأولى لهذا الغرض. فقد جرت عادة المصريين على التعبير عن تعاليمهم برموز مختلفة الطرز، ومن ثم يمكن بيان أصولها بالرجوع إلى رمز مميز خاص بالموضوع، ولهذا لم يقتصر چيمس فى هذه الفصول، على ذكر أسماء الفلاسفة الإغريق، والمبادئ المنسوبة إليهم، بل قرن هذا بالإشارات الضرورية إلى أنماط الرموز المميزة، تأكيداً لمنشأها المصرى، وعرضها فى موجز الاستنتاجات على النحو التالى:

١ ـ فلاسفة أيونيا القدماء:

منسوب إليهم القول بالمبادئ التالية :

أ ـ الماء مصدر جميع الموجودات .

ب ـ جميع الموجودات نشأت من العماء البدائى أو اللامحدود .

جـ ـ جميع الموجودات نشأت من الهواء .

بيد أن هذه المبادئ لا يمكن أن تكون مبادئ قال بها فلاسفة أيونيا نظراً لأننا نجد المبادئ ذاتها يحدثنا عنها صراحة الإصحاح الأول من سفر التكوين. إذ نطالع فيه أن بداية العالم كانت حالة من العماء دون شكل محدد، والفراغ الكامل (اللانهاية غير المحدودة) ويصف لنا أيضاً كيف تحركت روح الله (الهواء) فوق سطح الماء الأزلى وفصله عن اليابسة، وفصل الأرض عن السماء. ويحدثنا أيضاً كيف خرجت الموجودات رويداً رويداً من الماء، وكيف ظهر الإنسان إلى الوجود أخيراً بفضل نسمة الحياة (أى ا لهواء) . وسفر التكوين هو أول كتاب فى أسفار موسى الخمسة، ويرجع تاريخه حسبما حدد المؤرخون إلى القرن الثامن ق.م. ولم يكن فى هذه الفترة قد ظهر فلاسفة أيونيا القدماء. وبالمثل فإن سفر التكوين منسوب إلى موسى الذى يحكى لنا عنه فيلو السكندرى قائلاً أنه كاهن مصرى أو أحد كبار الكهنة أو الفقهاء العارفين بالرموز السرية والمحيط علماً بحكمة المصريين. ولكن العصر الذى عاش فيه موسى لابد من ربطه بخروج الإسرائيليين الذى قاده موسى فى عهد الأسرة ٢١، المصرية، أى حوالى عام ١١٠٠ ق.م. فى عهد بوكوريس.

ولكن قصة الخلق فى سفر التكوين تطابق قصة الخلق فى فقه إلهيات مدرسة ممفيس عند المصريين، الأمر الذى يعود بنا إلى الوراء إلى فترة بين ٤ ـ ٥ آلاف سنة ق.م. معنى هذا أن مبادئ فلاسفة أيونيا القدماء، لم تظهر لأول مرة فى عصرهم (القرن الخامس ق.م. ، ولا فى عصر أسفار موسى الخمسة (القرن الثامن ق.م.) بل ظهرت فى عصر فقه إلهيات مدرسة ممفيس (فيما بين ٤ ـ ٥ آلاف سنة ق.م.)، ومن ثم فهى بكل يقين مصرية المنشأة.

٢ ـ الفلاسفة الإيليون:

بارمنيدس، وهو الوحيد بينهم الذى يستحق الإشارة إليه، ومنسوب إليه تعريف الوجود والعدم بقوله: «الوجود هو ما هو موجود، والعدم هو ما ليس موجوداً» أو بعبارة أخرى أن الطبيعة أو الواقع قوامه خاصيتان: الإيجاب والسلب. ولكن بارمنيدس لم يقدم مبدأ جديداً عند تحديده لمبدأ الأضداد. وقد استخدم فيثاغورث هذا المبدأ فى نظريته عن الأعداد، واستخدمه سقراط فى برهانه على خلود النفس، واستخدمه أفلاطون فى نظريته عن المثل والتمييز بين الوجود الظاهر والوجود فى ذاته. واستخدمه أرسطو فى تحديده لصفات الوجود. ولكن فى جميع هذه الحالات، نجد أن مبدأ الأضداد نشأ أصلاً فى نظام الأسرار المصرى، حيث جرى تمثيل الأرباب فى صورة الذكر والأنثى، حيث أقيم أمام واجهة المعابد زوج من الأعمدة، إشارة إلى المبدأين: الإيجابى والسلبى فى الطبيعة.

٣ ـ فلاسفة أيونيا المتأخرون:

وهم:

أ ـ هيراقليطس: الذى قالت تعاليمه: إن النار منشأ العالم عبر عملية تحول، وحيث أن جميع الموجودات نشأت من النار، إذن فإن النار هى «اللوجوس».

ب ـ أنكساجوراس: وكان يعلم أن العقل أوالعقل الكونى، هو مصدر الحياة فى الكون.

جـ ـ ديمقريطس: وكان يعلم أن الذرات أساس جميع الموجودات المادية، وأن الحياة والموت ليسا سوى تغييرات بفعل تباين مزيج الذرات التى لا تموت، لأنها خالدة.

والآن وبعد أن ذكر جيمس هذه المبادئ حسب الترتيب الذى ظهرت به، أخذ فى تأكيد منشئها المصرى، وذلك على النحو الآتى:

أ ـ تتبع جيمس تاريخ مبدأ النار، إلى أن عاد به إلى ا لمصريين، وتبين له أن نظام الأسرار المصرى يأخذ بفلسفة النار، وعبادة إله النار فى الأهرامات. وإن كلمة

أهرام هى كلمة يونانية الأصل مشتقة من «بير Pyr» وتعنى النار، ويعود بنا هذا المبدأ إلى عصر الأهرامات فى مصر ٣٣٠٠ سنة ق. م.، ولم يكن اليونانيون معروفين فى هذا الزمن.

ويجب الإشارة إلى أن مبدأ اللوجوس Logos قد طابق هيراقليطس بينه وبين مبدأ النار، وسبب ذلك:

أنه فى مبدأ الأرباب المخلوقة المنسوب إلى أفلاطون، تجد أن الإله أتوم Atum أو Atom (والتى تعنى الذرة) أو إله النار، يقوم بدور الصانع الأول أو البارئ فى خلق الأرباب.

وبالمثل فى مبدأ المحرك غير المتحرك المنسوب إلى أرسطو، نجد أن أتوم إله النار وقد استوى فوق التل الأزلى، ودون أن يتحرك خلق الأرباب بكلمة منه، إذ أمرهم بالصدور عن الأعضاء المختلفة بجسمه. وبهذا أصبح الإله أتوم ذاته هو المحرك غير المتحرك. ويوضح هذا بجلاء أن اللوجوس عند هيراقليطس يطابق الصانع عند أفلاطون، ويطابق المحرك غير المتحرك عند أرسطو. ووظيفة أتوم من حيث هو الإله الصانع، وطريقته فى الخلق، نجدهما تفصيلياً فى فقه إلهيات مدرسة ممفيس عند المصريين. وهنا يوجه جيمس أنظار المهتمين بدراسة وتتبع أثر الفلسفة المصرية على الفكر المسيحى، إلى أن يقرأوا هذا الجزء من الكتاب، جنباً إلى جنب مع الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا. كذلك فإن مشكلة الدوام أو الثبات والتغير، يمكن أن نتتبع بدايتها أيضاً فى قصة الخلق فى فقه إلهيات مدرسة ممفيس، حيث نجد المادة الخالدة يمثلها العماء البدائى، والتغير يمثله التكوين التدريجى للنظام.

ب ـ مبدأ العقل الكونى Nous لم ينسب فقط إلى انكساجوراس، بل وأيضاً إلى ديموقريطس، الذى تحدث عنه باعتبار أنه مؤلف من ذرات نارية موزعة فى جميع أنحاء الكون. ومنسوب أيضاً إلى سقراط على أساس أنه مقدمة مطلقة غائية، حيث أن كل ما هو موجود لغرض نافع فهو من عمل العقل. وقد تمكن جورج جيمس من تتبع هذا المبدأ إلى أصوله فى مذهب الأسرار المصرى القديم، حيث كانت العين المبصرة تمثل الإله أوزوريس، والعين البصيرة لا تعنى فقط المعرفة المحيطة بالكل أو الإله البصير بالكل، بل وتعنى أيضاً الوجود فى الكل.

جـ ـ مبدأ الذرة وهو منسوب إلى ديموقريطس، الذى لم يحدد معناه وإنما وصف خصائصه. إنها أساس الحياة وخالدة لا تموت أبداً. وحين تمتزج ذرات كثيرة بطريقة معينة، يسفر المزيج عن تحول جذرى. وتتطابق هذه الخصائص مع خصائص أتوم، الإله الشمس والصانع أو بارئ الخلق عند المصريين، والذى خلق الأرباب الآخرين من أعضاء جسده. لقد كان أساس ومبدأ الحياة وواهبها. بيد أن أتوم الإله الشمس، نجده فى قصة الخلق فى فقه إلهيات ممفيس ويكشف لنا عن الأصل المصرى لمعنى الذرة.

٤ ـ مذهب فيثاغورس:

ويبدو مذهباً شديد الشمول، حتى أن جميع الفلاسفة تقريباً الذين أتوا من بعده عمدوا إلى محاكاة أفكاره الواردة فى تعاليمه. وحيث أن فيثاغورس حاول تفسير الطبيعة فى صورة رياضية، فقد نسبوا إليه تعليم المبادئ التالية:

أ ـ خصائص العدد: وتشمل عناصر الأضداد: الزوجى والفردى، المتناهى، واللامتناهى، الإيجابى والسلبى. واستنسخ مبدأ الأضداد وأفاد به فى تعاليمه كل من هيرقليطس وبارمنيدس وديمقريطس وسقراط وأفلاطون وأرسطو.

ب ـ مبدأ التناغم: وتحدد معناه بأنه وحدة الأضداد. واستنسخ هذا المبدأ وأفاد به فى تعاليمه كل من هيرقليطس وسقراط وأفلاطون وأرسطو.

جـ ـ النار المركزية والمحيطية: وتم تعليم هذا المبدأ على أنه أساس الخلق. وأفاد به فى تعاليمه كل من هيرقليطس وأنكساجوراس وديموقريطس وسقراط وأفلاطون.

د ـ خلود النفس والخير الأسمى: وكان فيثاغورس يعلّم هذا المبدأ فى صورة تناسخ الأرواح. وكان يعلّمه أيضاً من بعده سقراط باعتباره غرض الفلسفة، التى تتغذى عليها النفس باعتبارها الحقيقة التى هى من جنس الطبيعة الإلهية. وبذا يمكن للنفس بفضل هذا الغذاء، أن تنجو من عجلة إعادة الميلاد وتبلغ غاية الكمال بالوحدة مع الله.

وقد أوضح جيمس أن جميع مبادئ فيثاغورس نشأت أصلاً فى نظام الأسرار المصرى. فالعدد قوامه عناصر متضادة، ومبدأ الأضداد مبدأ خاص بنظام الأسرار المصرى. ويمثلونه بأرباب ذكور وإناث. وحيث أن التناغم مزج بين الأضدا، فإن الأمر ليس بحاجة إلى مزيد. والنار بالمثل تعود بنا إلى نظام الأسرار المصرى الذى كان فلسفة تؤمن بالنار مبدأ للوجود. وكان المريدون المبتدئون عبدة نار. وأخيراً فقد كان غرض الفلسفة خلاص النفس. ويتحقق هذا بفضل طرق التطهر التى تحددها نظم الأسرار المصرية التى رفعت الإنسان من الصعيد الفانى إلى الصعيد الخالد. وكان هذا هو الخير الأسمى.

٥ ـ سقراط:

أ ـ حياته ب ـ مبادؤه جـ ـ محاكمته وإعدامه د ـ أحاديث الوداع.

أ ـ التزم سقراط فى حياته بالسرية والفقر، رغبة منه فى تجنب غواية الثراء والأثرياء، وتمكيناً لنفسه من غرس الفضائل التى تتطلبها نظم الأسرار.

ب ـ جميع مبادؤه تقرنه أيضاً بنظم الأسرار المصرية.

١ ـ مبدأه عن العقل Nous باعتبار أن العقل أو الذكاء الكونى أساس الخلق، وكانت تمثله فى المعابد المصرية القديمة «عين أوزيريس البصيرة»، إشارة إلى المعرفة المحيطة بالكل والوجود فى الكل.

٢ ـ مبدأه عن معرفة النفس: «أيها الإنسان اعرف نفسك» وهو مبدأ منقول مباشرة أو على نحو غير مباشر من بين النقوش المكتوبة على الجدران الخارجية لمعابد نظام الأسرار فى مصر القديمة.

٣ ـ مبدأه عن الأضداد، وكذا مبدأه عن التناغم، هما بيِّنة واضحة على عادة نظم الأسرار. وتثبت مبدأ الأضداد فى الطبيعة، فى صورة أزواج من الأرباب الذكور والإناث، وأيضاً أزواج من الأعمدة فى واجهة المعابد.

٤ ـ مبادؤه عن خلود وخلاص النفس والخير الأسمى، هى تلخيص لنظرية الخلاص كما كانت تعلمها نظم الأسرار المصرية. وأوضح سقراط نفسه ذلك.

وكان غرض الفلسفة خلاص النفس عن طريق عملية التطهر، التى تسمو بالإنسان وترفعه من المستوى الفانى إلى مستوى الخلود. وبلوغ الإنسان هذا المستوى يعنى تحقق الخير الأسمى.

جـ- إن اتهامه وإدانته وموته، ملابسات توضح أيضاً ارتباطه بنظم الأسرار. فقد اتهم بإدخال آلهة أجنبية وإفساد الشباب الأثينى، وأدين وأعدم. والمقصود بالآلهة الأجنبية آلهة نظم الأسرار. وإذعانه للشهادة يرجع من ناحية إلى تحيز سلطات أثينا، كما يرجع من ناحية أخرى إلى فضيلة الشجاعة فى نفسه، وهى من شروط نظم الأسرار.

د- أحاديث الوداع التى أدلى بها قبيل الوفاة، تبين أيضاً انتماءه عضوياً إلى النظام المصرى للأسرار. وثمة روايتان لهذه المحادثات: إحداهما رواها كريتو، والأخرى رواها فيدو. ويصف كريتو السلوك الأخوى لمجموعة من الأصدقاء الأوفياء والمبتدئين، الذين اعتادوا زيارته يومياً وقتما كان رهين السجن ينتظر تنفيذ حكم الإعدام. واستهدفت هذه الزيارات تأمين هرب أحد الإخوة. ولكن جهودهم باءت بالفشل لأنه رفض الإذعان لتوسلاتهم. ويذكر فيدو أن موضوع المحادثات الأخرى هو خلود النفس، وقد سعى سقراط جاهداً لكى يقدم لهم خلالها بعض البراهين، ممثلة فى تطبيقه لمبادئ الأضداد. وقيل أيضاً: إنه قرب نهاية المحادثات، وقبيل تجرعه للسم مباشرة، رجا سقراط صديقه كريتو أن يسدد عنه ديناً محدداً، كان مديناً به. وتكشف هذه المحادثات عن الحقائق التالية:

أ- الحب الأخوى للزائرين من الأعضاء المبتدئين، فى محاولاتهم تأمين هرب أخيهم سقراط.

ب- مجموعة دراسية أخيرة يوجهها سقراط إذ يحدثهم عن مبدأ الخلود: المبدأ الرئيسى فى نظم الأسرار المصرية.

جـ- الرجاء الأخير من سقراط لسداد دين عليه.

د- تؤكد هذه الأحاديث معاً عضوية سقراط فى نظم الأسرار المصرية، لقد كانت أخوة هذا النظام أخوة عالمية، وتستلزم غرس المحبة الأخوية بين الأعضاء. ويمثل

موضوع خلود النفس محور التعليم فى هذا النظام، مثلما كان يتطلب من المبتدئين ممارسة فضائل العدل والأمانة، ولذا كان لزاماً سداد الدين.

هـ - من المعتقد أن سقراط لم يدوّن تعاليمه، وجاء هذا انصياعاً لسرية نظم الأسرار.

٦ - أفلاطون:

أ - حياته الباكرة وتعليمه - شأن جميع الفلاسفة الآخرين - مجهولان للتاريخ، الذى يصوره هارباً من أثينا عقب إعدام سقراط. وبعد أثنى عشرة عاماً زار خلالها إقليدس فى ميجارا، وزارالفيثاغوريين فى إيطاليا، وديونيسيوس فى صقلية، ونظام الأسرار فى مصر. وعاد بعد ذلك إلى أثينا وافتتح أكاديمية، مارس فيها التعليم ٢٠ عاماً.

ب - مبادؤه المتناثرة على نطاق واسع فى أعمال أدبية تضم ٣٦ محاورة، مشكوك فيها ومتنازع بشأنها من قبل الباحثين المحدثين. ومن المفترض أن تلامذة سقراط، خاصة أفلاطون - قد نشروا تعاليمه. وغير معروف كم من هذا الأدب الجم الكثير خاص بأفلاطون، وكم منه خاص بسقراط. وقد تمكن جيمس من إرجاع جميع مبادئ أفلاطون إلى منشئها المصرى على النحو الآتى:

١ - نظرية المثل التى عبر عنها موضحاً لها بالإشارة إلى ظواهر الطبيعة، هى تمييز بين المثل أو الوجود فى ذاته، وبين الظواهر التى هى محاكاة لها. وهى أيضاً تمييز بين الواقعى وغير الواقعى عن طريق تطبيق مبدأ الأضداد، والذى كان يفسره ويوضحه نظام الأسرار المصرى بأزواج الأرباب الذكور والإناث، وأزواج الأعمدة عند واجهات المعابد.

٢ - مبدأ العقل الكونى Nous أمكن الرجوع به إلى «العين البصيرة» المستخدمة فى المعابد المصرية والتى ترمز إلى علم الإحاطة بالكل، وإلى الوجود فى الكل للإله المصرى أوزيريس.

٣ - مبدأ الصانع الأول والأرباب المخلوقة، وقد رجع به جيمس إلى أتوم، الإله الشمس فى قصة الخلق، فى فقه إلهيات مدرسة ممفيس عند المصريين.

٤ ـ مبدأ الخير الأسمى، وقد أوضح جيمس أنه مطابق لنظرية الخلاص فى نظام الأسرار المصرى. فخلاص النفس هو غاية الفلسفة، التى تنص على طرق للتطهر تسمو بالمرء من مستوى الفناء وترقى به إلى مستوى الأرباب، وهذا الهدف هو الخير الأسمى.

٥ ـ مبدأ الدولة المثالية وقد قارن جيمس بين صفاتها وصفات النفس والعدالة. وهاتان الصفتان تمثلهما الصورة المجازية لسائق العربة ذات الجوادين المجنحين. وتكشف هذه الصورة المجازية عن أصلها المصرى، بعد أن تعقب تاريخها ورجع بها إلى مشهد يوم الحساب فى الآخرة، حسب رواية كتاب الموتى المصرى.

٦ ـ مبدأ الفضيلة والحكمة، وقد أوضح جيمس أنه نشأ أصلا فى نظام الأسرار المصرى، الذى كان يشترط الالتزام بعشر فضائل لإخضاع وتذليل العوائق البدنية العشرة.

٧ ـ أرسطو:

أولاً حياته حافلة بالتناقضات والشكوك، فبينما يجهل التاريخ كل شىء عن حياته الباكرة وتعليمه ـ شأن غيره من الفلاسفة اليونانيين الآخرين ـ إلا أنه يروى لنا قصة غريبة تحكى أنه قضى عشرين عاماً تلميذاً على يدى أفلاطون، وأنه لم يذهب أبداً إلى مصر، وأن الإسكندر الأكبر منحه المال اللازم للحصول على العدد الضخم من الكتب المقترنة باسمه. ولكن التاريخ يروى كذلك أن أفلاطون كان فيلسوفاً بينما كان أرسطو عالماً، ومن ثم لا مناص من أن نسأل السؤال التالى: لمَ يضيِّع رجل مثل أرسطو ٢٠ عاماً من حياته، متتلمذاً على معلم غير أهل لتعليمه؟ أفضت هذه الملابسات إلى الشك فى أن أرسطو لا بد وأنه قضى الشطر الأكبر من هذه السنوات العشرين، للارتقاء بتعليمه فى مصر، وفى مصاحبة الإسكندر الأكبر خلال غزوه لمصر. حيث أتيحت له الفرصة للتنقيب فى مكتبة الأسكندرية والاستحواذ على الكتب التى يريدها. والملاحظ أن القصة التى يرويها التاريخ لا تشفى غليلاً، ولكنها لسوء الحظ، تلقى بظلال كثيفة من الشك حول حياة أرسطو.

تناقض آخر أشار إليه جيمس، فيما يتعلق بقوائم الكتب التى يقال : إنها تخصه، ولكنها متباينة من حيث المصدر والتاريخ والعدد، وذلك على النحو التالى:

١ ـ القائمة التى كتبها بنفسه ـ والتى لا بد وأن يكون تاريخها أثناء حياته، أى فى القرن الرابع ق. م. ـ وتشتمل على أقل عدد من الكتب.

٢ ـ قائمة مأثورة عن هرميبوس السكندرى، ويرجع تاريخها إلى ما بعد ذلك بقرنين وتشتمل على ٤٠٠ عنواناً.

٣ ـ قائمة من مصادر عربية تم تصنيفها فى الأسكندرية بعد هذا التاريخ بثلاثة قرون، أى فى القرن الأول الميلادى، وتضم ألف عنوان. ولا يسع المرء إلا أن يسأل الأسئلة التالية: هل حقاً ألف أرسطو ألف كتاب فى حياته؟ وكيف زادت قائمته الصغيرة بعد وفاته إلى ٤٠٠ عنوان عقب مضى قرنين، ثم إلى ألف عنوان بعد مضى خمسة قرون؟ هذه الملابسات من شأنها إثارة شكوك قوية فى صحة تأليف أرسطو لهذه الكتب . إذ من غير المعقول أن يستطيع شخص واحد بمفرده، أن يؤلف ألف كتاب فى مجالات مختلفة من العلوم، على مدار حياته.

ثانياً: أوضح جيمس أن جميع مبادئ أرسطو نشأت فى نظام الأسرار المصرى، وذلك على النحو الآتى:

أ ـ مبدأ الوجود فى عالم ما وراء الطبيعة، جرى تفسيره على أساس العلاقة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، والذى يعمل حسب مبدأ الأضداد. ولقد كان المصريون هم أول علماء يكتشفون مبدأ الإثنينية فى الطبيعة، ولهذا مثلوها بأزواج من الأرباب الذكور والإناث، وبأزواج من الأعمدة المقامة عند واجهات المعابد. وهذا هو مصدر المبدأ.

ب ـ فى برهان وجود الله استخدم أرسطو مبدأين:

الأول: الغائية، موضحاً الغرض والتدبير والتصميم فى الطبيعة، باعتبارها أفعال عقل كونى.

الثانى: المحرك غير المتحرك.

وقد تتبع جيمس كلاً من المبدأين تاريخياً، والرجوع بهما إلى قصة الخلق فى فقه إلهيات ممفيس عند المصريين القدماء، والذى يقرر أن الخلق تحول من حالة العماء البدائى إلى حالة النظام، مما يدل على وجود عقل كلى أو كونى. وأيضاً حيث أتوم الصانع الأول، واللوجوس الذى استوى، دون أن يتحرك، فوق التل الأزلى، وصدرت عن أعضاء جسده ثمانية آلهة، وبذلك أصبح المحرك غير المحرك.

جـ- مبدأ أصل الكون: يقرر أرسطو أن العالم خالد، لأن المادة والحركة والزمان جميعاً خالدة وأبدية. وهذه النظرة ذاتها عبر عنها ديموقريطس فى ٤٠٠ سنة ق.م، فى عبارته «لا وجود يصدر عن عدم» مشيراً إلى أن المادة أبدية وخالدة. وقد تتبع جيمس نفس النظرة تاريخياً، ورجع بها إلى قصة الخلق فى فقه إلهيات ممفيس عند قدماء المصريين، وفيها نجد العماء أو المادة الأزلية يمثلها المحيط الأزلى نون، والذى خرج منه التل الأزلى، والمفترض أن هذه جميعاً أزلية خالدة.

د- مبادئ صفات الطبيعة: يرى أرسطو أن الطبيعة قوامها حركة وسكون، وأن الحركة نقلة من الأقل كمالاً إلى ما هو أكثر كمالاً، حسب قانون محدد- ويفترض جيمس هنا قانون التطور- غير أن هذه التعاليم لم تنشأ على يدى أرسطو، ذلك لأن مشكلة الحركة والسكون، وكذلك الثبات والتغير، لم يبحثها فقط الفلاسفة الإيليون وفلاسفة أيونيا المتأخرون، بل بحثها أيضاً المصريون القدماء فى قصة الخلق فى فقه إلهيات ممفيس، إذ يوضح فقه إلهيات ممفيس أن الطبيعة تتحرك من العماء إلى النظام بخطوات تدريجية. والشيء اليقينى أن مبدأ صفات الطبيعة منحدر عن المصريين القدماء.

هـ- مبدأ النفس. يقرر أرسطو أن النفس مبدأ أولى، أساس للحياة التى تطابق البدن، وأن لها خمس صفات: الحسية، العقلانية، الغذوية، الشهوية، الحركية. وحدد فلاسفة آخرون النفس بأنها:

١- مادية مؤلفة من ذرات نارية.

٢- تناغم الجسد على أساس من مزيج الأضداد.

٣- نسمة الحياة فى قصة الخلق فى سفر التكوين.

والمصـدر الحقيقى لمبدأ أرسطو عن النفس، أمكن الرجـوع بـه إلى فلسفة النفس فى كتاب الموتى عند المصريين القدماء. إذ نجد هنا النفس وحدة من تسعة أنفـس لا انفصال بينها فى نفس واحدة، شأنها شأن التاسوع أو الربوبية الواحدة المؤلفة من تسعة أرباب فى واحد، مع الأبدان اللازمة. ونجد صفات النفس للبدن الطبيعى فى هذه الفلسفة المصرية تطابق صفات النفس التى قال بها أرسطو، مما يظهر معه بوضوح المصدر المصرى لمبدأ أرسطو، والذى يمثل جانباً صغيراً من الفلسفة المصرية عن النفس.

الحجة السادسة: تعليم الكهنة المصريين، ومناهج التعليم فى نظام الأسرار المصرى، يوضحان أن مصر هى مصدر التعليم العالى فى العالم القديم، وليست اليونان:

يخلص جيمس إلى حقيقة أن مؤسسة النظم الأخوية أو الطبقات الكهنوتية المقدسة، نشأت عن نظم الأسرار المصرية، حيث اعتاد الكهنة الأفارقة أن ينتظموا فى طبقات كهنوتية أو نظم أخوية، مختلفة الدرجات والتثقيف كل حسب مرتبته. وهذا من شأنه أن جعل الكهنوتية هى القيمّ والحارس الأمين على التعليم حتى فجر العصر الحديث. وهذا يوضح أن الأفارقة هم أول أساتذة فى التعليم العالى.

كما خلص جيمس إلى أن الفنون العقلية الأربع، نشأت أصلاً هى الأخرى داخل نظام الأسرار المصرى. ذلك لأن هذه الموضوعات شكلت أساس تعليم الكهنة، الذين كان عليهم بالإضافة إلى ذلك استظهار ٤٢ كتاباً هى كتب هرمس، وأن يتخصصوا فى السحر وفى اللغة الهيروغليفية واللغة السرية والرمزية الرياضية.

ثالث الأفكار التى خلص إليها جيمس خاصة بهذه الحجة، هى أن منهاج التعليم فى نظام الأسرار المصرى كان متسعاً بحيث يطابق حاجات ومتطلبات أرقى حضارة فى العالم القديم. وتألفت الكتب الدراسية مما يلى:

١ - ٤٢ كتاباً تعرف باسم كتب هرمس.

٢ - الاستخدام العلاجى للفنون العقلية السبعة، من أجل شفاء النفس.

٣ ـ العلوم والفنون التطبيقية على نحو ما كشفت عنها الآثار، مثل النحت والرسم والتصوير والعمارة والهندسة.

٤ ـ العلوم الاجتماعية الخاصة بالتجارة والتسويق، مثل الجغرافيا والاقتصاد وبناء السفن.

الحجة السابعة: فقه إلهيات مدرسة ممفيس، يتضمن إلهيات وفلسفة وكوزمولوجيا المصريين، ولهذا هو مصدر ثقة لأصول المبادئ:

يحاول جيمس من خلال الفصل الثامن من كتابه إثبات أن فقه إلهيات ممفيس فى مصر القديمة هو مصدر:

١ ـ الفلسفة الإغريقية، عن طريق بيان أن مذاهب الفلاسفة كل على حدة، إنما هى أجزاء من تعاليم ذلك الفقه.

٢ ـ الفروض العلمية الحديثة عن طريق بيان: أن الفرض السديمى[1]، والقول بوجود تسعة كواكب رئيسية فى المجموعة الشمسية، منشؤهما أتوم الإله الشمس المصرى أو إله النار، الذى أثبت جيمس أنه يتطابق مع مفهوم الذرة فى العلم الحديث. وبسبب هذا الإلهام العظيم ـ يعنى تطابق أتوم الإله الشمس المصرى مع الذرة فى العلم الحديث ـ أوصى بأن يكون فقه إلهيات مدرسة ممفيس مجالاً لبحث علمى جديد، وأن يكون السحر قديماً، من حيث هو منهج بحث فى نظم الأسرار، مفتاحاً للتفسير والتأويل. والسبب الثانى عنده أن فقه إلهيات مدرسة ممفيس هو أول نظرية تقول بمركزية الشمس للكون. والسبب الثالث عنده أن تاريخ الفلسفة إنما هو تاريخ العلم[2].

هذه هى مجمل الحجج التى أوردها چورچ چيمس فى كتابه «التراث المسروق»

---

(١) فرض يفسر نشأة الكون، ويقضى بأن النظام الشمسى «أو الأجرام السماوية بعامة» تطورت عن سديم مخلخل البنية. والمصطلح تعبير عن فرضية لابلاس الذى قال: إن الكواكب تكونت من سديم غازى متقد أو ملتهب. وإن كان الفيلسوف الألمانى كانط قد افترض: أن الكواكب نشأت من سديم غبار كونى. ولا تزال هذه الفرضية قائمة فى تفسير النشأة الطبيعية للأجرام السماوية وغيرها من مواد كونية مثل الغبار والغاز.

(٢) انظر: جورج . جيمس: التراث المسروق ـ ص ـ ١٥٩ ـ ١٧٢ .

ليؤكد من خلالها أن الفلسفة لم تنشأ فى الغرب «بلاد اليونان» وإنما نشأت فى الشرق، ومصر على وجه الخصوص. وقد آثرت أن أورد هذه الحجج كاملة حتى يتسنى للدارسين الذين لم يتوفر لديهم هذا الكتاب الهام من معرفتها والاطلاع عليها، لوضع هذه القضية وهى «نشأة الفلسفة» فى مكانها الصحيح.

هذا عن المفكر الأمريكى الذى رد نشأة الفلسفة إلى مصر على وجه الخصوص. وهناك من المفكرين الغربيين من رد نشأتها إلى الشرق بوجه عام وخاصة الهند وفارس والصين. فقد كان للشرق نظر عقلى فى الألوهية والبعث، والمبدأ والمصير، والخير والشر، ففى الهند استطاع البراهمة أن يستخلصوا من كتب «الڤيدا» الهندية، التى يرجع تاريخها إلى أكثر من ألف عام قبل الميلاد، نظريات فى المعرفة والوجود. وقد قامت فلسفتهم على فكرتين هما: وحدة الوجود، وتناسخ الأرواح.

واستطاع «بوذا ت ٤٨٣ ق.م» أن يكوّن فلسفة شبه ملحدة ولكنها ظهرت للناس على أنها ديانة. ثم ظهر بعد بوذا مفكرون آخرون عرضوا مذاهب إنسانية أقرب إلى التصوف، ومذاهب طبيعية تقوم على فكرة الذرة، وهذه المذاهب أثرت - كما يقول بعض الباحثين - فى الفكر الإنسانى. وفى الصين كانت الأناشيد الدينية التى ترجع إلى أكثر من ألفى عام قبل الميلاد، وقد نشأ فيها بعد ذلك نوع من الحكمة أو الفلسفة ذو نزعة عقلية واتجاه عملى، من أبرز رجاله «كونفوشيوس ت ٤٧٩ ق.م» وهو من الشهرة بمكان مرموق(١). وفى فارس كانت هناك الفلسفة أو الديانة التى أسسها «زرادشت»، وكانت له آراؤه الجديرة بالتقدير، فى مجالات الفلسفة الرئيسية الثلاث: الميتافيزيقا والطبيعة والإنسان(٢).

وقد سبق الشرق القديم إلى الحكمة، وعالج كثيراً من القضايا التى تتصل بالألوهية والكون والإنسان، وهذه القضايا تشكل جوهر الفلسفة.

---

(١) جون كولر: الفكر الشرقى القديم - ترجمة: كامل يوسف حسين - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - ١٩٩٥ - ص ١٨٧ وما بعدها، ٣٣١ وما بعدها، محمد غلاب: الفلسفة الشرقية - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥٠ - ص ١٣٣ وما بعدها.

(٢) محمد غلاب: الفلسفة الشرقية - ص ١٨٩ ، وقارن: على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - دار المعارف - ط٨ - د.ت - جـ١ - ص ١٩١ وما بعدها، محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفى فى إيران - ترجمة: حسن محمود الشافعى، محمد السعيد جمال الدين - الدار الفنية - القاهرة - ١٩٨٩ - ص ١٧ وما بعدها.

ومن ناحية أخرى، فنحن نجد عند كثيرين من فلاسفة الشرق القديم، اهتماماً بمشكلات ميتافيزيقية أساسية، فهناك مدرسة ترى أن الذات أوالنفس جوهر قائم بذاته، بل وتنظر إلى الواقع نفسه من هذا المنظور، فى حين تنكر مدارس أخرى فكرة الجوهر وتعتبرها مجرد «وهم» لا أساس له! وهناك مدارس تؤمن بأن الواقع مؤلف من عدد هائل من العناصر النهائية، وهى التى يسميها «كولر» صاحب كتاب «الفكر الشرقى القديم» بـ «الواقعية التعددية» ثم تأتى مدرسة أخرى تفند هذه «الواقعية التعددية» وترى أنها تنطوى على تناقض ذاتى، لأن الواقع هو مجرد «خواء».

هناك مدارس، إذن ترفض «الجوهر» و«الهوية» والدوام أو الثبات، وترى أن هوية الأشياء ودوامها مسألة وهمية، ومن ثم فإن رؤية الواقع من خلال منظور الجوهر هى زعم باطل لا أساس له، لأن الأشياء لا تكف عن الظهور والاختفاء، فلا هوية دائمة بين الأشياء، بل عناصر تنشأ وتتفرق، وتتوقف وتظهر وتختفى على نحو مستمر.

وإذا كانت هناك مدارس واقعية، فإن هناك أيضاً مدارس مثالية، بل «مثالية ذاتية» تغالى فى مثاليتها حتى ترى أن «لا شىء موجود ما لم يكن مدركاً فى الوعى». فكيف يمكن لك أن تقول: «هذا لون أزرق» ما لم يقع فى خبرة وعى ما..؟! إنه لا يمكن التمييز بين اللون الأزرق نفسه وبين الوعى به، فهما شىء واحد، أو قل «إن وجود الشىء يعنى إدراكه»، مما يذكرنا بعبارة الفيلسوف الأيرلندى چورچ باركلى الشهيرة (١٦٨٥ - ١٧٥٣) الذى رفض أن تكون للأشياء المادية وجود مستقل عن الذهن المدرك!

وهناك مدرسة «التاو» الشهيرة التى تجعل المبدأ الأول المطلق لكل شىء وجوداً لا سمة له ولا خواص، ولا تعيّن ولا تحديد، لكن الوجود الذى يخلو تماماً من كل سمة هو «العدم»، وهكذا نجد أن البداية التى كانت وجوداً خالصاً قد تحولت إلى عدم خالص، وذلك هو أول مثلث فى المنطق الهيجلى إذا أضفنا الصيرورة.

وتستمر هذه المدرسة فى منحاها الهيجلى الواضح (وإن كانت سابقة على الهيجلية بقرون طويلة) لتخبرنا أن الأضداد يتحول بعضها إلى بعض فعندما يصل

شىء ما، وهو يسير فى اتجاه معين، إلى حده الأقصى، فإنه يعكس اتجاهه، ويعود إلى الاتجاه الآخر، وينطبق هذا المبدأ على عالم المادة والروح على حد سواء. فعندما تغدو الدنيا باردة للغاية، فلا بد أن نتوقع أن عكساً للأمور سوف يقع بحيث يبدأ الدفء فى القدوم، وعندما يتفاقم الحر، يبدأ فى الانعدام ويبدأ برد، وهذا هو طريق الطبيعة على نحو ما نراه فى تعاقب الفصول. كذلك عندما تكون هناك حياة، يكون هناك موت، وعندما يكون هناك موت تكون هناك حياة. وقل مثل ذلك فى الأمور الروحية، فعندما يغدو شخص شديد الكبرياء والغرور فإن الفضيحة والذل يعقبان.. إلخ. مما يذكرك بالجدل الهيجلى الذى يسرى فى الكون كله، بل إن بعض الأفكار هنا شديدة الشبه بما كان يقوله هيجل: «الغرور يسبق الانهيار» و« سرعان ما تفل السكين الحادة» و«المفرط فى الخداع والحيلة يخدع نفسه» و«الحزن العميق يعبر عن نفسه بابتسامة».

والقارئ لكتاب «الفكر الشرقى القديم» لجون كولر، يلتقى بالفلسفات المثالية والواقعية والمادية والروحية، والواحدية والتعددية، كما يلتقى بالنزعة العدمية، واللاأدرية، ومذهب الشك الفلسفى.. إلخ، فضلاً عن مناقشات مستفيضة لمفاهيم فلسفية أساسية، كالجزئى، والكلى، والفردى، والصيرورة، والوجود والعدم، والدوام والثبات، والهوية، والمطلق والنسبى والمشروط، والذات العارفة، والموضوع المعروف، والسببية، والاعتماد المتبادل، والتأثير والتأثر، كما سيجد مناقشات لطرق المعرفة الممكنة أو ما يسمى «بنظرية المعرفة» وآراء منوعة حول المنطق.. إلخ. مما يؤكد أن العقل الآسيوى لا يقل عمقاً وأصالة عن العقل الغربى، إذا صح أن كانت هناك مثل هذه القسمة للعقل البشرى[1].

فى ختام هذا المبحث، نود أن نستعرض لأقوال بعض المفكرين الغربيين المنصفين، ممن يقولون بسبق الشرق على الغرب فى نشأة الفلسفة، ويكفى أن نستشهد بثلاثة من أعلام المعاصرين من هؤلاء:

فأما أولهم «ول ديورانت» فيقول فى معرض حديثه عن الفلسفة المصرية فى كتابه «قصة الحضارة»: إن مؤرخى الفلسفة من الغربيين قد جرت عادتهم على أن يردوا

---

(١) انظر، جون كولر: الفكر الشرقى القديم. أماكن متفرقة من الكتاب.

نشأة الفلسفة إلى اليونان، وأن الهنود الذين يرون أنهم أبدعوا الفلسفة، والصينيين الذين يرون أنهم سموا بها إلى حد الكمال، يسخرون من تعصب الغربيين وضيق تفكيرهم، ولعل هؤلاء جميعاً مخطئون، فإن فى تراث المصريين، كتابات قديمة تتصل بالفلسفة الخلقية، بل إن حكمة مصر القديمة كانت مضرب الأمثال من اليونان، الذين اعتقدوا أنهم أطفال إلى جانب حكماء هذا الشعب القديم «قارن أفلاطون فى محاورة طيماوس» بل إن أقدم ما يعرف من المؤلفات الفلسفية تتضمنه «تعاليم بتاح حوتب» وتاريخه يرجع فيما يبدو لنا إلى عام ٢٨٠٠ ق.م (أى قبل عصر كونفوشيوس وسقراط وبوذا بثلاثة وعشرين قرناً)[1].

أما «سارتون» فيقول فى معرض تأريخه للعلاقات العلمية بين الشرق والغرب: «إن نورالعلم قد انبثق من الشرق، وما من شك فى أن معارفنا العلمية القديمة ـ نحن الغربيين ـ مهما يكن أمرها ـ فإنها ترتد أصلاً إلى الشرق، وإذا كنا لا نستطيع أن نقول الكثير بصورة محددة عن الأصول الصينية والهندية التى صدر عنها علم الغرب، فإننا على العكس نستطيع بيقين وتحديد دقيق، أن ننحدر بأصوله إلى تراث ما بين النهرين ومصر» ويقول أيضاً: إن حديث الغربيين عن المعجزة اليونانية، لا يعدو أن يكون اعترافاً بجهلهم بحقيقتها وتسليماً منهم بهذا الجهل.... إن العلم اليونانى يقوم كلية على أسس من تراث الشرق، ومهما بلغت العبقرية اليونانية من عمق، فإن من المؤكد، أنه ما كان يمكن أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير هذه الأصول الشرقية، ومن ثم فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت عنهما هذه العبقرية اليونانية، أما الأب فهو التراث المصرى القديم، وأما الأم فهى ذخيرة ما بين النهرين»[2].

أما ثالث الأعلام، الذين أدت دراساتهم العميقة لتراث الشرق القديم إلى أنصافه وتقديره، فهو «ماسون أورسيل» الذى أكد مع من تابعوه فى اتجاهه، أن البحث العلمى فى تراث الشرق القديم والكشف عن كنوزه المخبأة، لا يزال حديث عهد،

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة ـ الجزء الثانى من المجلد الأول ـ ترجمة محمد زيدان ـ الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ـ د.ت ـ ص ١٤٩ .

(٢) جورج سارتون: تاريخ العلم ـ جـ ١ ـ ترجمة: محمد خلف الله وآخرين ـ دار المعارف ـ ص ٢٤٦ وما بعدها.

وقد يكشف المستقبل من آياته ما يغير نظرتنا لتراثه، وفى تعاون الباحثين من علماء التاريخ والاجتماع واللغة والآثار ونحوها، على التنقيب عن تراث الشرق ما يبشر بالكشف عن كنوز من النظر العقلى الشامل عند الهنود والمصريين والصينيين والفرس، وينذر بوضع التراث الشرقى فى مكانه اللائق من تراث العقل البشرى بوجه عام[1].

مما سبق من شواهد وبراهين تتضح صحة ما ذهب إليه «ديوجانس»، من أن الفلسفة ترجع إلى تراث الشرق القديم.

---

(١) ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق - ترجمة: محمد يوسف موسى - القاهرة - ص ٥.

ثانياً: تعريف الفلسفة

على الرغم من أن إحدى مهام الفلسفة هى: التعريف والتحديد، إلا أنها هى نفسها يصعب تعريفها، إذ ليس يسيراً على الباحث أن يقدم لها تعريفاً موجزاً ودقيقاً على نحو ما يفعل عادة فى العلوم الأخرى. إنك لو تساءلت مثلاً: ما هو علم الفلك؟ لكان من اليسير أن نجيب: هو العلم الذى يدرس الأجرام السماوية بقصد الوقوف على القوانين التى تتحكم فيها. وإذا تساءلت: ما هو علم الجيولوجيا؟ لكانت الإجابة: هو العلم الذى يريد الوصول إلى معرفة الصخور، والقشرة الأرضية وطبقاتها. وقل مثل ذلك فى غيرها من العلوم. لكنك لو تساءلت: ما الفلسفة؟ لكانت الإجابة صعبة عسيرة.

ويمكن أن نقول: إن صعوبة تعريف الفلسفة يرجع إلى عاملين أساسيين:

أما العامل الأول: فهو أن كلمة «الفلسفة» يختلف معناها باختلاف المذاهب الفلسفية المتباينة. ومن هنا فإن التعريف الذى يقدمه المذهب التجريبى للفلسفة، يرفضه المذهب المثالى. والتعريف الذى يقول به الفيلسوف الهيجلى يرفضه الفيلسوف البرجماتى.

فلو أننا أدخلنا فى تعريفنا للفلسفة، عبارة مثل: «محاولة الوصول إلى معرفة المطلق»، لوجدنا أنها قد تروق لبعض الفلاسفة وبخاصة المدرسة الهيجلية، لكننا سنجد مدرسة فلسفية أخرى كالوضعية، تنكر وجود مثل هذا المطلق تماماً. وقد يقول فريق ثالث: إن المطلق موجود لكنه لا يمكن معرفته. ومن ثم فإن الفلسفة لا يمكن أن تكون معروفة به.

أما العامل الثانى الذى يجعل تعريف الفلسفة أمراً شاقاً، فهو أن لفظ الفلسفة يختلف أيضاً باختلاف العصور التاريخية. فالتعريف الذى كان سائداً فى العصر اليونانى أو العصر الوسيط، تغير فى العصور الحديثة، كما تغير فى الفلسفة المعاصرة. لقد كانت الفلسفة فى فترة من فترات تاريخها هى: إمكان الوصول إلى معرفة يقينية، وكانت أيضاً البحث عن اللذة العقلية بغض النظر عن أى جانب عملى، ولكنها كانت فى فترة أخرى المدبرة لحياة الإنسان العملية. لكنها كانت فى العصور الوسطى أداة للتوفيق بين العقل والنقل، أو الحكمة والشريعة ـ على حد تعبير ابن رشد ـ واستخدمت أيضاً للذود عن العقيدة الدينية، وللبرهنة على صحة قضايا الدين. غير أن الفلاسفة المحدثين، رفضوا رفضاً قاطعاً أن تكون الفلسفة مجرد أداة لخدمة الدين، وعمدوا إلى تحرير العقل من القيود التى فرضتها عليه السلطة العلمية ممثلة فى أرسطو، والسلطة الدينية ممثلة فى رجال الكنيسة.

أما فى الفلسفة المعاصرة فقد بدأت تظهر ـ فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ نزعة عملية واضحة تسود التفكير الأمريكى، هى التى سميت باسم المذهب العملى أو «البراجماتية Pragmatism» وترى أن الفلسفة ليست إلا رجل يفكر، بقصد تحقيق منفعة عملية ينشدها، أى أنها ليست بحثاً فى مشكلات نظرية وقضايا تأملية، بل هى التفكير فى تحقيق المنافع العملية. وكذلك ذهب ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) إلى القول بأن الفلاسفة قد دأبوا على تفسير العالم بطرق شتى، ولكن مهمة الفلسفة ـ فى اعتقاده ـ هى العمل على تغيير العالم، وتغيير النظم القائمة وتخليص الإنسان من الظلم وطغيان الخرافات[١]. كما ظهرت إلى جانب البراجماتية والماركسية مذاهب فلسفية أخرى كثيرة، كالفلسفة التحليلية، والوضعية المنطقية، والوجودية.. إلخ. وتسعى كل منها إلى تعريف الفلسفة تعريفاً خاصاً[٢].

---

(١) K. Mark, F. Engels: The German ideology - Moscow - Progress Publishers - 1964 - P. 947.

(٢) راجع التتبع الدقيق لتغير معانى الفلسفة منذ أقدم العصور حتى الآن فى الفصل الأول من «مشكلة الفلسفة» للدكتور: زكريا إبراهيم ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ـ د. ت ـ ص ٤٥ وما بعدها. وقارن، إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة ـ دار الثقافة ـ القاهرة ـ د. ت ـ ص ٢١ وما بعدها.

وهكذا نجد أن الخلاف قائم بين المدارس الفلسفية المختلفة، حول تعريف الفلسفة، كذلك نجد أن العصور التاريخية المختلفة لا تظهرنا على تعريف واحد. ومع ذلك سنحاول الوقوف على بعض التعريفات، التى عرّف بها أصحابها الفلسفة، عسى أن نقترب من موضوعها.

التعريف اللفظي:

حاولنا فيما سبق أن نبرز الصعوبة التى تعترض طريق الباحث، إن هو حاول تعريف الفلسفة، لكن من الباحثين من يشير إلى طريقة سهلة فى تعريف الفلسفة، وهى تقليد متبع فى تعريف الفلسفة عموماً. وهذه الطريقة هى الحفر وراء الاشتقاق اللغوى؛ للوقوف على معنى الفلسفة أو استخلاص تعريف لها من داخل هذه الكلمة ذاتها. إذ المعروف أن كلمة الفلسفة تتألف من مقطعين يونانيين هما: Philien أى يحب، و Sofia بمعنى حكمة؛ فالفلسفة بذلك هى «حب الحكمة» أو «محبة الحكمة» والفيلسوف هو محب الحكمة. وأصحاب هذا الاتجاه فى تعريف الفلسفة، يبررون هذه الطريقة بأن كلمة «الفلسفة» ظلت يونانية فلم تتغير قط فى جميع اللغات. وقيل: إن الفيلسوف اليونانى «فيثاغورس ٥٨٢ ـ ٥٠٠ ق.م» هو أول من استخدم هذا اللفظ، حين قال عن نفسه: إنه محب للحكمة أى فيلسوف، فالفلسفة بذلك هى السعى إلى الحكمة، وهى الحكمة فى آن معاً [1]. وروى عن «شيشرون ٤٣ ق.م» أنه قال: «من الناس من يستعبدهم التماس المجد، ومنهم من يستذله طلب المال، ومنهم قلة تستخف بكل شىء، وتقبل على البحث فى طبيعة الأشياء، وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم: محبى الحكمة، أى «الفلاسفة».

ولكن من الباحثين من لا يثق فى الرواية التى تقول: إن فيثاغورس كان أول من استعمل كلمة «الفلسفة» بمعنى العلم أو المعرفة النظرية، ولا فى الرواية التى تقول: إنه أول من أطلق على نفسه كلمة «فيلسوف»، أو محب للحكمة. إذ يبدو من

---

(١) Dagobert D, Runes: The Dictionary of philosophy - Reter owen Limited - London - art: philos - P. 235.

الأرجح أن سقراط (٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق.م) كان أول من استخدم هذه الكلمة «فيلسوف» ، كإسم متواضع ميز به نفسه عن طائفة السوفسطائيين «أو معلمى الحكمة أو الحكماء بالفعل» يقول : «كلا لن أسميهم حكماء، لأن الحكمة اسم لا يضاف إلا إلى الله وحده، لكن سوف أسميهم محبى الحكمة، أعنى فلاسفة، ذلك هو اللقب المتواضع الذى يناسبهم»(١).

أما من حيث استخدام الفعل «يتفلسف»، فأغلب الظن أن المؤرخ اليونانى المعروف «هيرودوت ٤٢٤ ق.م» كان أول من استعمله بمعنى اصطلاحى خاص. إذ ورد فى بعض آثاره أن الملك قارون أو كروسس آخر ملوك «ليديا» قال لصولون - المشرع اليونانى يقول: «لقد سمعت أن رغبتك فى المعرفة، قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفاً». ويبدو أن كلمة يتفلسف تشير إلى أن صولون كان يبحث عن المعرفة لذاتها، وهو ما كان يطلق عليه اسم الباحث.

وكذلك يروى المؤرخ اليونانى «ثوكيد يديس» مشيراً إلى هذا المعنى فى خطاب بركليز الجنائزى المشهور، الذى ألقاه تكريماً لمن سقط من أبناء أثينا فى ساحة الحرب مع إسبرطة : «أننا نمجد الموهبة أيا كان مجالها، لأن التفوق الممتاز هو فى ذاته جدير عندنا بالتمجيد، إننا نحب الجمال فى غير إسراف، ونحب الحكمة - أى نتفلسف - فى غير ضعف أو تخنث ودون أن تفقدنا شهامة الرجال، إن أحداً منا لا يستسلم لأحد، فى أمر يمس استقلاله الروحى وإبداعه المثمر، وإننا لنعتمد على أنفسنا اعتماداً كاملاً»(٢).

غير أن البحث فى أصل الكلمات مهما يكن مفيداً فى ذاته، فإنه لا يستطيع أن يفيدنا - إلا فى القليل النادر - فى الاستخدامات الفعلية التى استخدمت فيها هذه الكلمة بالفعل. ولهذا كان علينا - إذا أردنا أن نصل إلى تعريف صحيح إلى حد ما

(١) Clement C.j Webb.A: History of Philosophy - Oxford university press - London - 1949.

(٢) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة - ص ٣١ وما بعدها، قارن أزفلد كُولبه: المدخل إلى الفلسفة - ترجمة : أبو العلا عفيفى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٥٥ - ص ٨ .

للفلسفة - أن نتحول من الاشتقاقات اللغوية إلى تاريخ الفلسفة ذاتها، لنقف على تطور المفهوم، واستخدام الفلسفة من عصر إلى عصر.

معنى الفلسفة قديماً:

اعتبر طاليس وأقرانه - من الطبيعيين الأوائل - أول من تفلسف من اليونان. ولا يعنينا إن كانوا قد أخطأوا فى نظرياتهم أم أصابوا، بل يعنينا اتجاههم العام إلى تفسير الوجود والوقوف على طبيعته، والمنهج العقلى الذى اصطنعوه وأقاموه على التحليل المنطقى والبرهان العقلى، وقد سموا بالحكماء، أى الباحثين عن طبائع الأشياء أو حقائق الموجودات، فأصبحت مهمة الفلسفة البحث عن طبيعة الموجودات.

وعرّف أرسطو الفلسفة بأنها: «البحث عن الوجود بما هو وجود». وسماها بـ «الفلسفة الأولى» تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية وهى عنده: العلم الطبيعى. وسماها كذلك بـ «الحكمة» لأنها تبحث فى العلل الأولى إطلاقاً، لا الأولى فى جنس من الأجناس، وسماها أيضا بـ «العلم الإلهى» لأن أهم مباحثها هو «الله» باعتباره الموجود الأول والعلة الأولى للوجود. وأطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه، النظرى من طبيعيات ورياضيات وإلهيات، والعملى من أخلاق وسياسة واقتصاد. واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق، وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة «أى الميتافيزيقا» علم الموجودات بعللها الأولى، أو علم الوجود بما هو كذلك مجرداً من كل تعيين.

وكان التفلسف بهذا المعنى، جهداً عقلياً يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة، أو نزوعاً عقلياً يدفع إليه الشعور بالجهل، وتبعث عليه اللذة العقلية، ولا تسوق إليه مطالب عملية ولا معتقدات دينية.

وبممات أرسطو عام ٣٢٢ ق.م، وبممات الأسكندر الأكبر فى العام التالى بفتوحاته للشرق، ومحاولاته المزج بين حضارته الروحية الدينية وحضارة اليونان العقلية، انتهى العصر الهلينى وبدأ العصر الهلينستى Helenistic age. وفيه ذبل الفكر وانصرف عن التفكير فى الوجود، إلى البحث فى سلوك الإنسان، وتطلع

إلى السعادة الفردية والطمأنينة السلبية على نحو ما نرى فى كبرى مدارسه، من الرواقية والأبيقورية والشكاك. فذهبت الرواقية Stoics إلى أن الفلسفة هى: «فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية»، وذهب أبيقور إلى أن الفلسفة هى «السعى إلى حياة السعادة باستعمال العقل». . . إلى غير هذا من تعاريف تدور فى فلك واحد، وتربط كلها بين الفكر والحياة العملية[1].

وقد غلبت الروح الصوفية تفكير الفلاسفة المنطقى، وبدا هذا فى مذهب شامخ هو الأفلاطونية المحدثة New Platonism، فحاول فيلو الأسكندرى أن يوفق بين اليهودية والهلينية. ونقل أفلوطين المصرى (+ ٢٧٠ ق.م) المذهب الأفلاطونى، وتوسل إلى الاتصال بالله عن طريق الجذب، فاختلط العلم بالميثولوجيا - من الناحية التاريخية - اختلاطاً ملحوظاً، وفقد لفظ الفلسفة كل معنى له، أو امتزجت فلسفة الغرب فى هذه الفترة بروحانية الشرق، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقل الغربى وتصوف الشرق الدينى[2].

معنى الفلسفة فى العصور الوسطى:

١ - فى أوربا: استمرت نظرة اليونان إلى الفلسفة قائمة، باعتبارها رغبة فى التماس الحقيقة لذاتها، عند بعض فلاسفة العصر الوسيط، ممن فرقوا بين العلم الذى يهتدى إليه العقل بالنظر، والمعرفة التى ينزل بها الوحى الإلهى.

إلا أن أخص ما كان يميز الفلسفة فى ذلك الوقت: هو محاولة التوفيق بين الوحى والعقل، والرغبة فى جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله، ليست إلا تعبيراً عن العقل، ومن ثم كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحة تفكيره، فيما قال القديس أنسيلم.

٢ - فى التراث العربى: على الرغم مما تضمنه التراث العربى الفلسفى من وجوه الطرفة والإبداع، إلا أن تعريف الفلسفة اليونانى قد تردد صداه عند فلاسفة

---

(١) كولبه: المدخل إلى الفلسفة - ص ١٠.

(٢) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٤٦ وما بعدها.

العرب. ولكن على الرغم من تأثر العرب فى كثير من الجوانب بفلسفة اليونان، إلا أن العناصر التى أخذوها من هذه الفلسفة، قد تحولت على أيديهم واكتسبت طابعاً جديداً.

أما مزاعم بعض المستشرقين عن قصور العقلية العربية، وعدم قدرتها على الابتكار فى ميدان الفلسفة، فليست إلا دعاوى غيرعلمية لا تقوم على أساس، ولا تستند إلى منطق سليم.

عرف الكندى (١٨٥ هـ/ ٨٠١ م - ٢٥٢ هـ - ٨٦٦ م) الفلسفة بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»، واعتبر الفلسفة الأولى - التى هى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق - أشرف أنواع الفلسفة وأعلاها مرتبة[١]. ويرجع هذا الشرف إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه، وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول[٢].

وجاء بعده الفارابى (٢٥٧ هـ / ٨٧٠ م - ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م) وعرف الفلسفة بقوله «الفلسفة جوهرها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة[٣]». ويرى أن الفلسفة على الحقيقة هى القسم الإلهى، وفى ذلك لا يبعد الفارابى عن سلفه الكندى، فى التأكيد على الفلسفة الأولى باعتبارها أشرف أنواع الفلسفة، أو أنها الفلسفة الحقة، وهذا ما يؤكده الفارابى فى مواضع كثيرة، فيقول مثلاً: «الحكمة - ويعنى بها الفلسفة - معرفة الوجود الحق». كما يعتبر أن غاية الفلسفة ومقصدها هو هذه المعرفة. وفى ذلك يقول: «وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة، فهى الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله»[٤].

---

(١) ابن اسحاق الكندى: كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى - تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهوانى - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٤٨ - ص ٧٧.

(٢) محمد عبد الهادى أبو ريدة: الكندى وفلسفته - دار الفكر العربى - ١٩٥٠ - ص ٤٤.

(٣) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - القاهرة - ١٩٥٩ - ص ٤٩.

(٤) المرجع السابق: ص ٥٣ - ٥٤.

وذهب تلميذه ابن سينا (٣٧٠ هـ/ ٩٨٠ م ـ ٤٢٨ ـ ١٠٣٧ م) فقد عرَّف الفلسفة بأنها «استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليه، على قدر الطاقة البشرية»، أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هى كذلك، عن طريق النظر العقلى.

ويقول الشريف الجرجانى ـ صاحب كتاب التعريفات ـ فى تعريفه للفلسفة بأنها: «التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق ﷺ فى قوله: «تخلَّقوا بأخلاق الله» أى تشبهوا به فى الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات»[١].

وردد ابن رشد ـ فى الغرب الإسلامى ـ رأى أرسطو، فى أن الفلسفة هى «النظر فى الوجود بما هو موجود».

وإذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابى، وابن رشد، وقبلهم جميعاً الكندى كانوا أكبر من عرف تاريخ الإسلام من فلاسفة، أدركنا كيف كان النبع الذى استقى منه من جاء بعدهم، ممن عرضوا لتعريف الفلسفة وتحديد فروعها، فلا موجب للإفاضة فى هذا الصدد[٢].

معنى الفلسفة فى العصر الحديث:

تطلع الفلاسفة فى بداية العصر الحديث ـ القرن السابع عشر الميلادى ـ إلى إنشاء فلسفة جديدة، أقامها أصحاب الاتجاه العقلى على العقل، وأقامها أصحاب الاتجاه التجريبى على الملاحظة والتجربة. وقد لاحظنا أن الفلسفة القديمة كانت معنية بالبحث فى الوجود بما هو وجود، أما الفلسفة الحديثة فقد اتجهت إلى البحث فى المعرفة واهتمت بدراسة طبيعتها، للوقوف على حقيقة العلاقة التى تربط بين قوى

---

(١) الشريف الجرجانى: التعريفات ـ مطبعة الحلبى ـ القاهرة ـ ١٩٣٨ ـ ص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

(٢) انظر فى موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة كتاب الأستاذ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ ص ٤٨ ـ ٦٩ .

الإدراك والأشياء المُدْرَكة، وأدوات المعرفة ومصادرها، بل امتد الجدل عند بعض المحدثين حول إمكان قيام المعرفة الصحيحة. وغيره مما سنعرض له حين الحديث عن نظرية المعرفة. وإن كان من الممكن أن يقال: إن الفلسفة القديمة قد اهتمت بالوجود، ونظرت إلى المعرفة من خلاله، أما فلسفة المحدثين فقد عكست الآية، حين اهتمت بالمعرفة ونظرت من خلالها إلى الوجود.

كانت الفلسفة عند فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ - أول من بشر من المحدثين بالاتجاه التجريبي - تفسيراً وصفياً للكون عن طريق الملاحظة والتجربة، بقصد السيطرة على الطبيعة والتحكم فى مواردها.

أما عند ديكارت + ١٦٥٠ - صاحب الاتجاه العقلى فى الفلسفة الأوربية الحديثة، فقد عرَّف الفلسفة بالقول: لفظ الفلسفة معناه دراسة الحكمة، ولا يقصد بالحكمة التحوط فى تدبير الأمور فحسب، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه، إما لتدبير حياته أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعاً، والمعرفة التى يتوسل بها إلى هذه الغايات، لا بد أن تكون مستنبطة من العلل الأولى، بحيث يكون من الضرورى لاكتسابها (وهو ما يسمى على التحقق تفلسفاً) أن تبدأ بالفحص عن تلك العلل، أى بالفحص عن المبادئ، وأن هذه المبادئ لا بد أن يتوفر فيها شرطان:

أحدهما: أن تكون من الوضوح والبداهة، بحيث لا يستطيع الذهن الإنسانى أن يرتاب فى حقيقتها متى أمعن النظر فيها.

والثانى: أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى[1].

وقد لخص ديكارت فى هذا النص وجهة نظره فى الفلسفة، وهى التى سار عليها فى كتبه الأخرى. والفلسفة بهذا الفهم تعد معرفة كاملة، تشمل كل المجالات المعرفية التى تقع فى دائرة الطاقة البشرية، هى علم كلى شامل أو هى علم الأسس

---

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة - ترجمة: د. عثمان أمين - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٥ - ص ٣٠.

أو المبادئ العامة، وبذلك تمثل الأساس لكل العلوم والمعارف الأخرى. فهى إذن تشكل أسمى وأشرف ما فى العلوم جميعاً. وقد شارك ديكارت بيكون ـ مع ما بينهما من خلاف ـ فى جعل الفلسفة أداة لتحقيق سعادة الإنسان.

معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر:

كان البحث الفلسفى من قديم الزمان يدور حول الوجود والمعرفة، ولبث هذا الاتجاه قائماً فى الفلسفة التقليدية، عند المحدثين وبعض المعاصرين، ولكن أكثر الفلسفات المعاصرة قد ضاقت به ونقلت مجال التفلسف من دراسة الوجود بعلله البعيدة ومبادئه الأولى، والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها، نقلته من هذا إلى البحث فى وجود الإنسان وتيسير حياته، وكانت هذه وثبة فى تاريخ التفلسف، وقد أقرت هذا الوضع اتجاهات الفلسفة المعاصرة، من الوجودية إلى الماركسية إلى البراجماتية، بل حتى الوضعية المنطقية والواقعية المعاصرة أرادتا باتجاههما فى النهاية تيسير حياة الإنسان.

انتقل التفلسف من مبحث الوجود العام إلى وجود الإنسان الخاص، ونسبة هذا الاتجاه إلى العصر الحاضر، لا تنفى القول بأن نواته قد عرفت عند بعض الفلاسفة القدامى مثل: سقراط، الذى حول البحث من الفلك والعناصر إلى النفس الإنسانية، فقيل: إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، ولكن النزوع بالفكر إلى الإنسان لم يصبح اتجاهاً قوياً غلاباً تلتقى لتأييده فلسفات ناضجة، إلا فى عصرنا الحاضر [1].

وسوف نتتبع مفهوم الفلسفة عند المدارس المعاصرة بشىء من التفصيل، وسيضطرنا هذا إلى تقديم فكرة مجملة عن هذه المدارس، إذ بدون ذلك لا يتيسر الوقوف على مفهوم الفلسفة فى تصور أهلها.

وإذا تتبعنا أظهر اتجاهات الفلسفات المعاصرة، فى تحديد مفهوم الفلسفة وتبيان مهمتها، فسوف نجد اتجاهات عدة هى:

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة ـ ص ٥٣ ـ ٥٤.

أ ـ استمرار الموقف التقليدى:

كانت الفلسفة التقليدية تدور من قديم الزمان حول البحث فى طبيعة الوجود وحقيقة النفس الإنسانية، واتجه المحدثون ـ من أتباع هذه الفلسفة ـ إلى دراسة الوجود من خلال المعرفة، فاحتل مبحث المعرفة عندهم مكان الصدارة، وتراوح هدف المبحث الفلسفى بين كشف الحقيقة لذاتها ـ كما ذهب أفلاطون وأرسطو ومن جرى مجراهما ـ وخدمة الإنسان وتيسير حياته الدنيا ـ كما ذهب بيكون وديكارت ومن احتذى حذوهما ـ ولبث مضمون هذا الاتجاه قائماً، مع إدخال بعض التعديلات عليه عند بعض المعاصرين من الفلاسفة.

يعبر عن هذه الوجهة من النظر أمثال: «جاك ماريتان» وعبر عنها «سنكلير» حين عرَّف الفلسفة بأنها «محاولة يراد بها فهم الوجود، ومعرفة أنفسنا، وإدراك مكاننا من الوجود، لأسباب عقلية نظرية، أو أغراض عملية مادية»[1].

ولكن هذا الاتجاه التقليدى المعدل فى تعريف الفلسفة وفهم مهمتها، لم يرض الكثيرين من مدارس الفلاسفة المعاصرين، فلنقف لبيان موقف أظهر هذه المدارس من تعريف الفلسفة وتحديد مفهومها.

ب ـ الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة:

أنكر أصحاب الفلسفة الوضعية منذ القرن التاسع عشر، هذه الفلسفة التقليدية، التى يزعم أصحابها أنهم معنيون بالكشف عن مجاهل الوجود، ومعرفة أسراره المحجبة، والتعرف على حقيقة الوجود وبحث الأشياء، وفهم النفس البشرية وإدراك خباياها، ولم تعترف هذه الوضعية بغير الواقع المحسوس الذى يمكن إخضاعه لمناهج الملاحظة والتجربة. من هنا صرح إمام الوضعيين «أوجست كونت + ١٨٥٧» بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد أصبحت غير ذات موضوع، فاختفت وتلاشت موضوعاتها، لأن العلوم الجزئية التى تصطنع المناهج التجريبية وتدرس

---

(١) W.A. Sinclair: Introduction to Philosophy - 1945 - P. 9.

الواقع المحسوس، قد استوعبت مجال هذه الفلسفة الميتافيزيقية، فحسب الفلسفة بعد ذلك أن تقوم بتنظيم النتائج التى تتوصل إليها العلوم الجزئية.

وفى عام ١٩٢٨ نشأت فى النمسا مدرسة جديدة من مدارس الوضعيين، وهى مدرسة «الوضعية المنطقية»، وقد سلموا بالموقف الوضعى السالف الذكر، فأنكروا مهمة الفلسفة التقليدية ومجالها. فالفلسفة - فى نظرهم - مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقى للغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية، أو يصطنعها العلماء فى مباحثهم العلمية، رغبة فى إزالة اللبس والغموض الذى يعترى الأفكار، وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية متميزة[1].

من أجل هذا عرَّف «فتجنشتاين +١٩٥١» الفلسفة بأنها: «توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً»، أى توضيح القضايا وإزالة غموضها توصلاً إلى حقيقة معانيها، وليست وظيفة الفلسفة وضع قضايا تفسر حقيقة الأشياء وطبيعة الموجودات. وصرح «كارناب» بأن الفلسفة الحقيقية، لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية.

وهكذا أصبحت الفلسفة على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة، مجرد تحليل منطقى للغة، وليست بحثاً فى حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة، على نحوما ذهب أتباع الفلسفة التقليدية.

جـ - موقف الفلسفة العملية «البراجماتية» المعاصرة من الفلسفة:

شارك الوضعية فى استنكار الفلسفة التقليدية، اتجاه جديد يتمثل فى الفلسفة العملية «البراجماتية» التى نشأت فى أمريكا فى مطلع القرن العشرين. وقد اتفق أصحاب هذه الفلسفة على توجيه العقل إلى العمل دون النظر، واعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج، فانصرف التفكير عن المبادئ والأوليات إلى النتائج والغايات، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة. وكل فكرة لا تنتهى إلى

---

(١) محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها - دار الجامعات المصرية - الإسكندرية - ١٩٧٤ - ص ٢٨ - ٢٩.

سلوك عملى فى دنيا الواقع، فهى فكرة باطلة أو غير ذات معنى. واعتبروا الاعتقاد « belief » من نوع الأفكار، حقاً متى دل عليه سلوك عملى، وإلا كان خلوا من كل دلالة. ومن ثم فإن أفكارنا ومعتقداتنا لا تطلب لذاتها وإنما تلتمس كوسائل لتحقيق أغراض فى دنيا الواقع. وعلامة الحق عندهم أن يكون الاعتقاد فيه خيراً من إنكاره فى مجال حياتنا العملية. إذن فالحق ليس مجرد صفة عينية تقوم فى طبيعة الفكرة أو المعتقد - كما يزعم الصوريون من الفلاسفة - بل هو قابلية الفكرة لأن تكون أداة سلوك عملى فى دنيانا الحاضرة، ومثل هذا يقال فى الأخلاق، فالفعل الإنسانى فاضل متى حقق نفعاً فى حياة الإنسان. وهكذا أصبح محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة « cash - value » فى دنيا الواقع، ليس ثمة حق فى ذاته بصرف النظر عن ظروفه، إنه كالسلعة، قيمتها تقدر بثمنها الذى يدفع فيها فعلاً فى السوق. وبهذا استحالت الفلسفة على يد العمليين منهجاً لاختبار فاعلية الأفكار فى الحياة، يدلك على هذا - بالإضافة إلى الأفكار السابقة - قبولهم للمعانى الميتافيزيقية - من غير جهد فى بحثها عقلياً - متى أدى قبولها إلى تحقيق منفعة عملية.

بهذا تحول مفهوم الفلسفة عند أعلام هذا المذهب، فأنكروا أن يكون الفيلسوف معنياً بالبحث فى المشاكل ووضع النظريات حلاً لها - كما نرى من دراستنا لتاريخ الفلسفة - وصرح «وليم جيمس +١٩١٠» بأن الفلسفة بمعناها الكامل ليست إلا رجلاً يفكر ليحقق منفعة عملية يبتغيها، وقال: إن آية الحق النجاح، وآية الباطل الإخفاق. ورأى «جون ديوى + ١٩٥٢» أن الحضارة نفسها ليست إلا وليدة الفلسفة، وإن كانت الفلسفة بدورها من نتاج الحضارة، وجاهر بالقول بعدم وجود فارق حاسم بين الفلسفة ودورها فى تاريخ الحضارة، فإذا عرفت مهمة الحضارة وحددت خصائصها التى تميزها، أدركت تعريف الفلسفة نفسها، أنها تكون نماذج ليجرى على نمطها التفكير، ويسير بمقتضاها العمل، وبهذا تتقدم الحضارة، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة.

على هذا حدد أعلام المذهب العملى معنى الفلسفة، وضمنوه مهمتها، ومنه نرى، كيف رفضوا التعريف التقليدى السالف الذكر من ناحية، ثم قبلوا فى الوقت

نفسه المعانى والمبادئ الميتافيزيقية - متى حققت نفعاً - وإن لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث النظرى فى حقيقتها[1].

د - موقف الماركسية من الفلسفة:

يحسن بنا ونحن نوضح مفهوم الفلسفة عند الماركسيين، أن نذكر أنهم نفروا من كل نظر عقلى ميتافيزيقى مجرد، يهدف إلى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة. وفى هذا يقول «كارل ماركس - ١٨٨٣» إن مذاهب الفلسفة منذ الماضى السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى، والأحرى أن تكون مهمة الفلسفة هى العمل على تغييره، وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم، ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ.

فهو يرى أن المادة - وليس الفكر كما يدعى البعض - هى التى تفسر التاريخ وتوجهه، وهذا التاريخ هو مجرد صراع طبقى ناشئ عن عوامل اقتصادية، وفى ضوء هذا أنكر أصحاب هذا الاتجاه وجود مبادئ خلقية كلية، لأن الأخلاق دائماً أبداً أخلاق طبقة معينة.

والمذاهب الفلسفية المختلفة إنما تعبر عن طبقات اجتماعية، ينطق أصحابها من الفلاسفة باسمها. أى أن كل مذهب إنما يأتى ليعبر عن آراء طبقة اجتماعية معينة، وما هذه المذاهب الفلسفية كلها إلا انعكاسات أيديولوجية، لبعض المواقف والأوضاع الطبقية. فأفلاطون مثلاً وضع فى جمهوريته نظاماً خاصاً لتربية حراس المدينة، واختار من بينهم من يصلح لدراسة الفلسفة لتأهيلهم لحكم المدينة.

ويعبر أفلاطون فى نظريته - كما يقول كارل ماركس - عن آراء الطبقة الأرستقراطية الحاكمة، أى أنه يرى إنشاء جيل من الحكام أرستقراطى الفكر والنزعة، يؤمن بالفلسفات المنادية بالحق المطلق للملوك، وارتباط العقل بالألوهية أى التوفيق بين العقل والدين.

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٦٢ وما بعدها.

ويرى الماركسيون أن هذه النظريات هى نوع من التآمر الفكرى الموجه ضد مصالح الطبقة العاملة، بما تقدمه من سند إلهى غيبى للطبقة الأرستقراطية الحاكمة.

وليس المهم عند الماركسيين وضع مذهب فلسفى فى الوجود، كما كان يفعل الفلاسفة، بل المهم عندهم هو العمل الدائم على فهم التاريخ فهماً عميقاً ومعرفة القوانين التى يخضع لها تطور البشرية[1].

على أن الذى يعنينا الآن أن نقرره، هو أن الماركسية تنفر من الفلسفة التقليدية بتجريداتها الجافة، التى لا يقوى على مزاولتها إلا قلة من المفكرين، يحترفون الفلسفة ويحتكرون مزاولتها. وتريد الماركسية أن تفتح أبواب الفلسفة للناس، وتشيعها بين الجماهير ابتغاء مساعدتهم على مواجهة مشاكلهم الخاصة، وتحسين أحوالهم وتغيير النظام الاجتماعى القائم بينهم. وتهاجم الماركسية نبش الماضى لإحياء المذاهب الميتة، لأنها تأمل أن يكون فهم الناس للعالم وللمجتمع الإنسانى، قائماً على أساس فتوحات العلم الحديث ومكتشفاته، وهو ما تفتقر إليه مذاهب الفلسفة القديمة. وتصرح الفلسفة الماركسية بأننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة العالم إلا بمحاولة تغييره، ولا نستطيع أن نفهم طبيعة الإنسان إلا بمحاولة تحسين أحواله، وليست الفلسفة إلا هذا التوجيه المستنير الواعى، الذى يحرر الإنسان من طغيان الظلم وأباطيل الخرافة[2].

هـ - موقف الوجودية من الفلسفة:

تحددت معالم الفلسفة الوجودية بظهور كتابين: أحدهما: وضعه «مارتن هيدجر» عام ١٩٢٧ عن «الوجود والزمان»، وثانيهما أصدره «جان بول سارتر» ١٩٤٣ عن «الوجود والعدم»، وبهذين الكتابين وسيل المؤلفات التى جرت مجراهما، انتقلت الفلسفة من دراسة الوجود المجرد، إلى دراسة الإنسان المشخص

---

(١) محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها. ص ٣٥.

(٢) تفصيل هذا فى:

M. Cornfforth: In defence of philosophy, Against positinism and Pragmatism - 1950 - P. 26, 62, 214, 16.

فى وجوده الحسى، أى فى حياته اليومية ، فى زحمة الكون من ناحية، وفى علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى.

كانت الفلسفة التقليدية إذا عرضت للإنسان، اهتمت به مجرداً من كل تعيين، أى أنها تدرس الإنسان بما هو إنسان، وبهذا أهملت النظر إلى الخلافات التى تقوم بين أفراد الإنسان بعضهم والبعض الآخر، وبدت مذاهبها فى هذا الصدد صيغاً جوفاء، لا تربطها بدنيا الواقع رابطة، فارتدت الوجودية إلى الإنسان المشخص ومواقفه الواقعية، التى تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله، وبهذا اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناولته باعتباره تجربة حسية.

وتعتبر الفلسفة عند الوجوديين منهجاً وصفياً للتجربة الذاتية، فالوجود عند «كيركجارد + ١٨٥٥» مثلاً - وهو أبو الوجودية المعاصرة - يعتبر موضوعاً غير فلسفى على العكس منه عند أرسطو، وكذلك لا يمكن إدراك موضوعية الذات العارفة، بل إن هذه الذات إنما تدرك ذاتها عن طريق المنهج الوصفى، الذى يعد أكثر مطابقة للتجربة الحيوية، إذن فبينما كانت الفلسفة القديمة تهتم بالبحث فى الوجود، والتعرف على علله البعيدة ومبادئه الأولى، وتضحى بالفرد فى سبيل المجموع مثلها ، فى ذلك مثل فلسفة هيجل ، نجد الوجودية المعاصرة، وقد انحصر اهتمامها فى الوجود الإنسانى الواقعى المفرد.

وقد ثار «كيركجارد» ثورة عنيفة على فلسفة هيجل، وقال: إن الفلسفة ليست بحثاً فى المعانى المجردة، بل فى المعانى المشخصة، فمثلاً نجد أن الموت كمعنى عام لا يعتبر فى نظر كيركجارد ، مشكلة فلسفية جديرة بالنظر، أى أن نهاية الإنسانية بالموت ومصيرها المحتوم لا يعتبر مشكلة فلسفية، أما المشكلة الحقة فى نظر كيركجارد - وهى المشكلة الحقيقية للفلسفة والتى يجب على كل فرد أن يبحثها - هى «أنى أموت» كفرد مفرد مشخص، وثمة فرق هائل بين الموقفين.

إن النظر إلى الموت كمشكلة عامة، يختلف كثيرا عنه كمشكلة خاصة متعلقة بالشخص المتأمل فيه. إذن فليس العقل المجرد أو الكلى أو المعانى المجردة هى موضوعات الفلسفة، بل نجد أن هذه الموضوعات عند الوجوديين، هى الذات المشخصة بكل إمكانياتها، التى تعتبر الغير «أى الناس» جحيماً لا يطاق بالنسبة لها.

ويرى الفيلسوف الوجودى «هيدجر» أن الفلسفة لا يمكن أن تظل محصورة فى صورة مذاهب محددة ، أو مواقف تاريخية فكرية كما كانت عند القدماء، بل يجب أن تكون تعبيراً عن المواقف الفردية للفلاسفة، أى عن تجربة معاناة أصيلة للفرد، وهى - كما يقول جميع الوجوديين - خلوة إلى الذات. وفلسفة الفيلسوف عند هيدجر هى التى تحمل تعبيره عن التجربة الحيوية المفردة، التى تعبر بذاتها عن وجوده المشخص، أى الوجود الخاص للذات الذى لا يمكن أن يعمم أو يتطابق مع وجود ذات أخرى. فالوجود عند هيدجر ليس هو الوجود الأرسطى العام، بل هو «وجودى أنا» كذات تحيا وتفكر.

هذه فى إيجاز هى أظهر معالم الفلسفة الوجودية بوجه عام، مع إغفال الخلافات التى تقوم بين أتباعها، فحسبنا ما ذكرنا، فإن فيه ما يغنى فى الدلالة على تصور الوجوديين لمفهوم الفلسفة بوجه عام[١].

وبعد، يكفينا هنا الإبانة عن الموقف الذى اتخذه الفلاسفة، واتخذته أظهر المدارس الفلسفية على مر العصور من مفهوم الفلسفة . ومن خلال العرض السابق يتبين لنا أن الفلسفة ليس لها تعريف معتمد تلتقى عنده وجهات نظر الفلاسفة، كما هو الحال فى العلوم الجزئية ، إن مذاهب الفلسفة لم تزل بعد ثمرة مجهودات فردية، مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص، وبعكس الحال فى العلم بمعناه الضيق "Science" إذ تلتقى عند نتائجه آراء العلماء، لأن التثبت من صحتها ميسور بالالتجاء إلى التجربة، وتتكفل موضوعية البحث فى العلوم الجزئية بإخفاء الطابع الفردى، وهذا ما لا يتيسر فى البحث الفلسفى.

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٥٥ وما بعدها، وقارن: د. محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها - ص ٢٧ وما بعدها.



الفصل الثانى

علاقة الفلسفة بغيرها من المجالات وتصنيف علومها

أولاً: علاقة الفلسفة بغيرها من المجالات

ثانياً: تصنيف العلوم الفلسفية

أولا: علاقة الفلسفة بغيرها من المجالات

١ ـ الفلسفة والعلم:

تطور العلاقة بين الفلسفة والعلم

التفرقة بين معنى ا لعلم ومعنى الفلسفة حديثة العهد، فقد كانت الفلسفة قديماً تشمل ألوان المعرفة البشرية المختلفة. فلم يعرف الفكر اليونانى تلك التفرقة التى نعرفها اليوم بين الفلسفة والعلم، فقد كان الفيلسوف عندهم عالماً أيضاً، هكذا كان «فيثاغورس ٥٨٢ ـ ٥٠٠ ق.م» عالماً فى الرياضيات وفيلسوفاً صاحب مدرسة فلسفية لها مجموعة من الآراء والأفكار النظرية عن الكون بأسره، ولهذا فقد ظهرت عند اليونانيين القدماء دراسات كثيرة فى علم الفلك وعلم الطبيعة وعلم الحياة والطب... إلخ. ونستطيع أن نقول باختصار أن الفلسفة كانت ترادف عندهم مجموعة المعارف البشرية، وكانت كلمة العلم تدل على المعرفة إطلاقاً سواء مستمدة من الحواس أم من العقل ومبادئه، وهذا واضح جداً فى فلسفة أرسطو الذى كتب فى جميع أفرع المعرفة البشرية. فى الطبيعيات، السماع الطبيعى، السماء، فى الكون والفساد، الآثار العلوية (أى الظواهر الجوية) وفى الحس والمحسوس، والنوم واليقظة. كما كتب خمسة كتب فى التاريخ الطبيعى هى : تاريخ الحيوان، أعضاء الحيوان، مشى الحيوان، حركة الحيوان. كما كتب فى النباتات، والرياضيات والفلك ـ إلخ. هذا بالطبع إلى جانب كتبه الفلسفية، فى الميتافيزيقا والسياسة والأخلاق.. إلخ. أما أبحاثه المنطقية فقد اعتبرها مقدمة أو مدخلاً ضرورياً للفلسفة والعلم معاً.

أما فى العصور الوسطى، فعلى الرغم من أن الفلسفة كانت خادمة وتابعة

للاهوت، فإن هذا الارتباط الوثيق بين الفلسفة والعلم، ظل سائداً أيضاً إبان العصر الوسيط، بل نستطيع أن نقول، إن فكر أرسطو ظل مسيطراً على الفكر البشرى فى العصر الوسيط، خاصة بعد أن اعتمدت الكنيسة آراءه فى الطبيعة والفلك.. إلخ.

وقد بدأ انفصال العلم تدريجياً عن الفلسفة فى العصور الحديثة، حين ظهرت التفرقة بين العلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة، وبين العلوم التى تعتمد أساساً على العقل والفكر المجرد. وقد بدأت هذه التفرقة تظهر على يد رواد البحث العلمى التجريبى، الذين لجأوا إلى دراسة الظواهر الطبيعية عن طريق المشاهدة واختراع الآلات والأدوات التى تمكنهم من اكتشاف أسرار هذه الظواهر. والغريب أن البذور الأولى لهذا التيار الجديد قد بدأت على يد قسيس إنجليزى هو: روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) الذى حصر وسائل المعرفة فى ثلاث طرق هى: النقل والاستدلال والتجربة.

أما النقل فهو «لا يولد العلم مادام لا يعطينا علة» على حد تعبير روجر بيكون. أما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس الخاطئ، إلا إذا أيدت التجربة نتائجه «فهى التى تظهره إلى العيان». ومن هنا كان للتجربة نتيجتان عند روجر بيكون هما: التحقق من النتائج التى تصل إليها العلوم بالاستدلال، واستكشاف حقائق جديدة، وبذلك نستطيع تكوين علم قائم بذاته، لا يرجع إلى علم من العلوم المعروفة حتى ذلك الوقت، وهو ما أطلق عليه اسم: العلم التجريبى، وهذه هى أول مرة يظهر فيها اسم العلم التجريبى، الذى يدل على العلم الذى يمكننا من السيطرة على الطبيعة، ووسيلته الاستقراء، أى الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من جملتها القانون الكلى، وتستخدم فى ذلك جميع الحواس وبخاصة حاسة البصر.. إلخ.

وهكذا بدأت تتحدد معالم تيار تجريبى جديد، يفصل العلوم الجزئية عن العلم الأم، أعنى الفلسفة، وكان أول العلوم التى انفصلت عن الفلسفة هو علم الطبيعة أو الفيزياء، وكان ذلك على يد «كوبر نيكس ١٤٧٣ ـ ١٥٤٣» و «تيكو براهى ١٥٤٦ ـ ١٦٠١»، وكبلر، «وجاليليو» ثم جاء فرنسيس بيكون الفيلسوف الإنجليزى

الشهير (١٥٦١ - ١٦٣٦) ليضع الأورجانون الجديد، أو الأداة الجديدة معارضاً بها أورجانون أرسطو القديم أو طريقته فى التفكير، وليعرض فيه أسس المنهج التجريبى الحديث، ويمهد بذلك للاستقلال الكامل لعلم الطبيعة عن الفلسفة. وقد تم هذا الانفصال نهائياً على يد إسحق نيوتن (١٦٤٣ - ١٧٢٧) وعلى الرغم من أن نيوتن أطلق على كتابه فى الميكانيكا اسم «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» الذى أصدره عام ١٦٨٧، ولم يطلق عليه اسم «العلم الطبيعى»، فقد أصبح يؤرخ به لانفصال العلم الطبيعى عن الفلسفة. ذلك لأن كلمة العلم بمعناها التجريبى الراهن لم تكن قد ظهرت بعد، وإنما الذى ظهر هو طريقة البحث التجريبى، التى تعتمد على المشاهدة وإجراء التجارب واختراع الآلات والأدوات، التى نستطيع عن طريقها توسيع نطاق المشاهدة والتجربة.

ثم توالى انفصال العلوم التجريبية تدريجياً عن الفلسفة، فانفصل بعد علم الطبيعة، علم الكيمياء بعد أن أعلن «كافنديش» عام ١٧٦٦ أنه اكتشف الأيدروجين، وأعلن عام ١٧٨٤ تمكنه من إحداث الماء تركيبياً. وعزل «روثر فورد» عام ١٧٧٢ النتروجين، واكتشف «بريستلى» عام ١٧٧٤ الأوكسجين. غير أن الانفصال النهائى لعلم الكيمياء قد تم على يد لافوازييه (١٧٤٣ - ١٧٩٤)، باستعماله المستمر للميزان الدقيق فى تحديد كمية الأكسجين والحامض. ومهد الطريق لدالتون فى مطلع القرن التالى، لكى يضع النظرية الذرية على أساس رياضى، فافتتح البحث الكيميائى بذلك عصراً جديداً. ثم استقل علم الأحياء أو علم الحياة على يد كلود برنار (١٨٧٨)[١].

وفى القرن التاسع عشر استقلت العلوم الحيوية: الفسيولوجيا، فالتشريح والطب بوجه عام.

وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر - وبفضل أوجست كونت - أخذ علم الاجتماع فى الانفصال والاستقلال بنفسه، حتى إذا استهل القرن العشرين أخذ ينفصل ويشق طريقاً خاصاً به، إذ صار وصفياً يعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية فى

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة - ص ٧٥ وما بعدها.

المجتمعات المختلفة، بدلاً من البحث فى الجماعة بوجه عام. كما بدأ فى مطلع القرن العشرين انفصال علم النفس، وعلم الأنثروبولوجيا الذى يدرس الحياة فى المجتمعات البدائية، وغيرها من العلوم الإنسانية.

وبذلك قيل: إن هذه العلوم استقلت عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً، أى أخذ كل علم من هذه العلوم التجريبية أو الطبيعية يدرس ظواهر مادية معينة، مصطنعاً فى دراساته مناهج تقوم على المشاهدة والتجربة، واضطلعت الفلسفة بدراسة المجالات الثلاثة «الوجود والمعرفة والقيم»، وهى مجالات يقتضى البحث فيها اصطناع مناهج عقلية استنباطية، ولا يتيسر فى كل الحالات إخضاعها لمناهج المشاهدة والاختبار.

هذه هى وجهة النظر التقليدية فى الفلسفة، ولكن بعض الفلاسفة المحدثين (وهم أصحاب المذهب الوضعى) قد أنكروا هذه النظرة التقليدية، لأنهم استبعدوا من نطاق البحث والدراسة كل موضوع لا يمكن التثبت منه بالتجربة، ومن ثم أنكروا التفكير الفلسفى الميتافيزيقى فى كل صوره، زاعمين أن العلم يستوعب بدراساته المسائل كلها، ولا يبقى للفلسفة الميتافيزيقية مجالاً للدراسة.

على أن الملحوظ أن جمهرة المحدثين من الفلاسفة، قد تطلعوا إلى أن يكفلوا للفلسفة الدقة التى تمتاز بها العلوم، فجنح بعضهم إلى إقامة البحث الفلسفى على أسس المنهج الرياضى اليقينى، وكان مرجع الفضل فى هذا إلى «ديكارت - ١٦٥٠» ومدرسته من العقليين فى فرنسا وهولندا وألمانيا بوجه خاص، ومال بعضهم إلى إقامة البحث الفلسفى على دعائم المنهج التجريبى، الذى يكفل المعرفة الصادقة، وكان مرد الفضل فى هذا إلى «فرنسيس بيكون»، ومدرسته من التجريبيين من الإنجليز والأمريكان بوجه خاص.

ازدادت الجفوة بين العلماء والفلاسفة فى القرن التاسع عشر، وكان مرجع هذا إلى غلبة الروح المادية على المشتغلين بالعلم، وضعف اهتمام الفلاسفة بالواقع. ولكن المؤرخين يلاحظون فى القرن العشرين تحولاً فجائياً، تمثل فى الانتقال السريع من المادية المسرفة، إلى الروحية المتطرفة. ويعرض «ولف» - الأستاذ بجامعة لندن - إلى تاريخ هذا التحول الذى قارب بين العلماء والفلاسفة من ناحية، وبينهم وبين

رجال الدين من ناحية أخرى. فيرجع هذا التحول الفجائى، إلى أن العلماء قد أخذوا يتصورون المادة تصوراً جديداً، فاعتبروها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجبة أو نحو ذلك. وأدى ظهور مبدأ جديد سمّوه «بالإمكان الصرف»، إلى اصطباغ نظرة العلماء للمادة بصبغة دينية، وكان من أثر هذا وغيره أن اتجه بعض العلماء اتجاهاً جديداً، قد يتعذر وصفه بغير اعتباره نوعاً من التصوف، فأخذوا يصفون العلوم بأنها مجرد رموز يراد بها تفسير العالم، فأصبح الوجود الحقيقى عقلياً تصورياً حتى وصف بعضهم العالم بأنه فكر، ووصفه غيرهم بأنه نور... إلى غير هذا من تعبيرات أشاعت الغموض، الذى ينشأ عن الافتقار إلى الدقة، وكانت الدقة من أخص ما يميز التفكير العلمى من قبل، وقد أدى هذا كله إلى ظهور وفاق غير معهود بين العلماء ورجال الدين.

وقد كان مما ساعد العلماء فى مطلع العصر الحديث، على الاعتزاز بمناهجهم التجريبية والاستخفاف بغيرها من مناهج الفلسفة العقلية، أنهم تطلعوا إلى العلم التجريبى، والتمسوا فى رحاب أبحاثه ما ينهض بالبشرية ويحقق السعادة لأهلها، ولكن الآمال التى علقها الناس على العلم، فى قدرته على تحقيق السعادة وتيسير أسبابها، قد انهارت فى المرحلة الأخيرة من عصرنا الحاضر، وساعد هذا على أن يخفف العلماء من حدة غرورهم، وأن يقللوا من زهوهم بالعلم ومناهجه، فكان التقارب والتوادد الذى رأيناه فى القرن الحاضر، بين العلماء والفلاسفة[1].

الفروق بين الفلسفة والعلم:

بعد أن فصلنا القول فى العلاقة بين الفلسفة والعلم، ينبغى أن نشير إلى بعض الفروق الجوهرية بينهما فيما يلى:

١ ـ الفلسفة هى علم الوجود الكلى بما هو كذلك، أى بما هو كلّى، موضوعها الكون وظواهره، ومركز الإنسان منه على وجه كلى شامل. أما العلم فإنه يختار لميدان بحثه بعض الظواهر الخاصة فى الكون أو فى الإنسان، ويبحث عن الصفات

(١) توفيق الطويل أسس الفلسفة ـ ص ٢٢٥ وما بعدها.

المشتركة بينها، تمهيداً لاستخلاص القانون العام الذى يسيطر عليها، فعلم الطبيعة يبحث فى تركيب الأشياء وردها إلى عناصرها، وعلم الحياة يبحث فى خصائص الكائن الحى . . وهكذا.

وليس معنى هذا أن الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم - كما يزعم البعض - فهذا خطأ، لأن الفيلسوف يختلف عن العالم فى نقطة بدئه، حيث أن الأول يبدأ بالنظر إلى الكون نظرة كلية، بينما يبدأ العالم بأن يقتطع شريحة من الكون وينظر إليها نظرة متخصصة، إذن فإن نقطة البدء فى الفلسفة نقطة بدء مستقلة خاصة بها.

٢ - الفلسفة تتطلب حركة الفكر من الخارج إلى الداخل، من الموضوع إلى الذات، وهذا الرجوع إلى الذات والخلوة إليها شرط أولى للتفلسف، حتى يتيسر للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية[١].

أما العلم، فلا يستلزم هذا الرجوع إلى الذات، وإنما يستلزم تفكيراً من نوع آخر ينتقل فيه الفكر من موضوع إلى موضوع، أو من ظاهرة إلى أخرى فى حركة تقدمية، تعتبر امتداداً لميدان الإدراك الحسى الخارجى.

٣ - الفلسفة تسعى إلى وصف علاقة الإنسان بالكون الذى حوله، وبأشباهه من الناس، فى صورة تجعل هذا الوصف يتعلق بالكليات ولا يحفل بالجزئيات، وأما العلم فإنه يسعى إلى اكتشاف القوانين العامة التى تخضع لها الظواهر.

وإذا كان كل منهما يهتم بالكلِّى، فإن كلية القانون العلمى مختلفة عن الكلية التى تنشدها الفلسفة، فالعالم لا يصل إلى القانون الكلى إلا بعد جمع الوقائع وملاحظتها، وفرض الفروض وتسجيل خواص الظواهر، لمعرفة العلاقة الثابتة التى تقوم بينها، وهى ما يعبر عنه بالقانون العلمى، أما الفيلسوف فإنه يصل إلى كلية الكون عن طريق رجوع الفكر إلى نفسه، فى نوع من الخلوة العقلية[٢].

---

(١) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٧٩ - ص ٥١ .
(٢) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٢٠٦ .

٤ ـ الفلسفة تحرص على الاحتفاظ بالخصائص الكيفية للظواهر وتصفها، كما أنها تصف علاقة الإنسان بها. أما العلم فإنه ينزع إلى تحويل الخصائص الكيفية إلى مقادير كمية، فالضوء مثلاً راجع إلى طول الموجات أو قصرها، والصوت راجع إلى سعة الذبذبات، والحار مثلاً هو فى الحقيقة ذو درجة حرارة معلومة، وهو لا يختلف عما نسميه بارداً إلا فى تفاوت الدرجة، ومن هنا تتحقق الدقة المنشودة فى البحث العلمى.

ولكن لا بد أن ننبه إلى خطر المغالاة فى النزعة إلى التكميم، التى قد يندفع فيها بعض العلماء، فيحيلون الواقع إلى مجموعة من الخطوط والرموز والمعادلات الرياضية، وينسون بذلك أن هذا كله ما هو إلا مجرد تعبير عن الواقع، ولذلك فإن الفلسفة لها فضل تنبيه العلماء إلى عدم إهمال الكيفيات، لأنها تعبر عن الواقع أكثر من عالم الكم المصطنع.

٥ ـ الموضوعية فى العلم تختلف عن الموضوعية فى الفلسفة، فإذا كان العلم والفلسفة يتفقان فى أنهما تعبير عن الواقع الكونى وظواهره الموضوعية، فإن الموضوعية التى يقصدها العلم، هى موضوعية الوقائع العلمية التى تظهر من خلال الأجهزة والمقاييس والموازين، أو التى تظهر فى المعمل الكيميائى بعد التحليل والتركيب. ولا مجال فى هذه الموضوعية للأحكام الشخصية أو العواطف الذاتية، حفاظاً على سلامة النتائج العلمية. يقول كارل بيرسون فى هذا: «يجب على الباحث العلمى أن يحذف العامل الشخصى من أحكامه، وأن يقدم قضايا وبراهين تصدق عند كل فرد كما تصدق بالنسبة له»(١).

وعلى العكس من ذلك، فإن موضوعية الظواهر التى تقصدها الفلسفة، تتعلق بالكون ككل. أى بذلك الخليط الهائل من الأشياء الذى نطلق عليه اسم «العَالَم» وهذا لا ينفى تدخل العنصر الذاتى فى البحث الفلسفى.

---

(١) د. محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ـ ص ٨٧ .

٦ ـ يهدف العلم إلى الكشف عن العلل القريبة المباشرة، التى تحدد لنا ظهور الظواهر ومساراتها، أما الفلسفة فتهدف إلى الكشف عن العلل البعيدة للظواهر، وليس معنى العلل البعيدة، أنها العلل المستورة الخفية الغامضة التى تسلمنا إلى قوى مجهولة. وإنما معناها العلل التى تتعدى وتفوق الميدان العلمى الخاص، لأنها تتعلق بمجال أكثر شمولاً من المجال العلمى المحدود، وهى علل بعيدة بهذا المعنى فقط[١].

ونود بعد أن أوضحنا تطور العلاقة بين الفلسفة والعلم، وأوجه الاختلاف بينهما، أن نقرر أن من الواجب على الفلسفة أن تساير تطور العلم، وأن تضع فى اعتبارها ما يصل العلم إليه من نتائج، دون أن تربط نفسها بجزئيات العلم المقيدة.

وإن كان من الصحيح أن هناك رباطاً وثيقاً يشد كلاً من العلم والفلسفة، على أنهما جانبان للمعرفة الإنسانية، فإن من الصحيح أيضاً أن الفلسفة نشاط مستقل عن العلم قائم بذاته، ومن ثم فلا ينبغى أن نتصور أن الفلسفة تتوقف حتماً على اكتشاف العلم واختراعاته، فهى لا تنتظره ولا تنسى أن نتائجه متغيرة ومتطورة، وفروضه غير ثابتة، فى حين أن الفلسفة لا تخضع ـ وبخاصة فى الجانب الميتافيزيقى ـ لمنطق التقدم العلمى أو التطور التاريخى، لارتباطها بما هو أزلى.

وأود قبل أن ننتهى من الحديث عن العلاقة بين الفلسفة والعلم، أن ننبه إلى أن الفلسفة ما زال لها دورها العام فى التفكير العلمى، ذلك أنها هى التى تبحث فى المقدمات والمبادئ التى يعتمد عليها التفكير العلمى كمبدأ العلِّية، فالقاعدة القائلة بأنه إذا حضرت العلة حضر المعلول تعتبر أساساً للاستدلال العلمى، إذ أنه يمكن بواسطتها تبرير التوصل إلى نتائج صحيحة من شواهد محدودة، ولذا يقال: «إن مبدأ العلية هو فى الحقيقة أحد الشروط الميتافيزيقية الضرورية لقيام النظرية الطبيعية»[٢]. وهذه الفكرة تعتبر فى واقع الأمر مصادرة فلسفية.

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة ـ ٢١٤.

(٢) محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ـ ص ٩٤.

ومن المبادئ التى يقوم عليها المنهج العلمى، المبدأ الذى عبر عنه «رسل» بقوله: «إن القوانين البسيطة التى تنطبق على الوقائع التى تم الكشف عنها، تنطبق كذلك على وقائع أخرى تكتشف فيما بعد»[1]. وهذا المبدأ أو هذه الفكرة مصادرة أساسية فى المنهج العلمى، تسمح بتطبيق القانون العلمى على وقائع جديدة لم يتضمنها القانون عند وضعه.

ولعل هذا المبدأ يستند إلى إيماننا بأن الطبيعة بسيطة وأنها معقولة، تسير على سنن ثابتة، وتعمل وفق قوانين لا تحيد عنها.

إذن فالتفكير العلمى يحتاج إلى مثل هذه المبادئ التى تعتبر مصادرات فلسفية قبلية، وأمثال هذه المصادرات أو الأفكار القبلية ضرورية، كفروض تفسيرية فى مجال العلم، ولا بد أن يسلم بها العالم المنهجى، من حيث أنها قواعد أو قوانين أساسية تصلح كمقدمات لمسيرة الكشف التجريبى[2].

ومن المعلوم أن الفلسفة هى التى تهتم بمناقشة هذه الفروض أو القواعد، مناقشة منطقية، وبيان مدى اختلافها أو انطباقها على ما يسمى بمفهوم الطبيعة أو نظامها، وإلا أصبح عالم الظواهر الطبيعية مفتقراً إلى عوامل الارتباط، أو إلى نظام مترابط يسمح بالتقدم فى مجال الكشف العلمى، ذلك لأن إيماننا بوجود هذا الترابط هو الذى يبرر إمكان انطباق القواعد والقوانين القبلية على وقائع فى المستقبل.

٢ ـ الفلسفة والدين:

رأينا حين الحديث عن الفلسفة والعلم، مدى اختلاف الفلسفة عن العلوم الجزئية، من حيث أن موضوع الفلسفة كلّى ونظرتها إلى الأمور نظرة كلية شاملة، فى حين أن العلوم الجزئية موضوعاتها جزئية، ومعالجتها لهذه الموضوعات تتم فى حدود إطارات معينة، ولكن الأمر هنا بين الفلسفة والدين يختلف، فإذا كنا قد استطعنا أن نضع ـ إلى حد ما ـ حدوداً بين موضوعات العلم التى هى جزئية

---

(١) محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ـ ص ٩٤ .

(٢) المرجع السابق: ص ١٠١ .

بطبيعتها، وموضوعات الفلسفة التى هى كلية بطبيعتها فلن نستطيع أن نفعل ذلك هنا، لأن موضوع الدين هو بعينه موضوع الفلسفة، فكلاهما مطلبه كلى.

فإذا كانت الفلسفة تهدف إلى «معرفة أصل الوجود وغايته، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية فى العاجل والآجل»، فإن هذين المطلبين اللذين يشكلان موضوع الفلسفة بقسميها النظرى والعملى» هما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع»[1].

ويهدف الدين أيضا إلى «توضيح الطريق الذى يرى فيه سلامة البشرية فى التعايش معاً . . والفلسفة تحاول ذلك»[2].

معنى ذلك أن هنـاك ارتباطاً وثيقاً بين الفلسفة والدين، وأن الفكرة الشائعة عن وجود عداء تقليدى بين الفلسفة والدين، فكـرة خاطئة تماماً، وذلك للأسباب الآتية:

١ ـ إن تاريخ الفلسفة يبرهن لنا بوضوح عن وجود صلة قوية بين الفلسفة والدين منذ العصور القديمة، حتى أنه ليقال: إن الديانات القديمة: المصرية، والبابلية، والآشورية هى التى مهدت لظهور الفلسفة فى بلاد اليونان ولأول مرة، وهذا هو معنى العبارة الشهيرة التى تقول: إن الفلسفة هى بنت الدين وأم العلم، من حيث أن الدين هو الذى مهد لها، فى حين أنها هى التى أنتجت العلم.

٢ ـ إن الدين نفسه لا يعارض الفكر النظرى أو التأمل العقلى، بل على العكس يدعو إلى التأمل فى ظواهر الكون، ويحث على النظر العقلى وإعمال الفكر. يقول الله تعالى: **﴿قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾**[3]، ويقول أيضاً **﴿قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾**[4].

---

(١) محمد عبد الله دراز: الدين ـ القاهرة ـ ١٩٥٢ ـ ص ٥٣ .

(٢) محمد البهى: الدين والحضارة الإنسانية ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٧٤ ـ ص ٨ .

(٣) سورة يونس ـ آية ١٠١ .

(٤) سورة العنكبوت ـ آية ٢ .

وهناك أيضاً كثير من الآيات القرآنية التى تجعل الإنسان الفرد المسئول عن معتقداته، فالإيمان فردى، والمسئولية فردية، مثل قوله تعالى: ﴿ ألا تزر وازرة وزر أخرى﴾[1]. وبالتالى فإن عليه أن يفكر ويناقش ويقتنع بما يؤمن به لأن ﴿السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾[2]. ولهذا فإننا نجد كثيراً من الآيات القرآنية تسخر من الذين يسيرون على نهج آبائهم، دون أن يستخدموا عقولهم فيما يؤمنون به من معتقدات، وتستخف بالذين يقولون: ﴿إنا قد وجدنا آباءنا على أمة * وإنا على آثارهم مقتدون﴾[3].

٣ـ لا شك أن دراسة الفلسفة لن تهز المعتقدات إلا فى حالة واحدة فقط، هى إذا كانت هذه المعتقدات ضيقة وجامدة ومتزمتة، أما إذا كانت متسامحة واسعة الصدر، رحبة الأفق، فإن الفلسفة سوف تدعمها وتقويها «ما الذى يريده منك الله سوى أن تكون عادلاً، رءوفاً رحيماً، أن تحب الآخرين وتعطف عليهم، ألا تسير فى الأرض مرحا، وأن تكون متواضعا»[4]. ولا شك أن الفلسفة لن تنقد الرحمة والعدالة، والاستقامة والتعاطف ... وغيرها من المعانى الإنسانية، وحتى لو وجدت الفلسفة من أبنائها من نقد هذه الأفكار، فسوف تجد عشرات غيره يردون عليه ويدعمونها.

والواقع أن الفلسفة تفيدنا، فى أن نقيم معتقداتنا الدينية الأساسية على أساس عقلى راسخ متين، وبهذا الشكل تخلصنا من الحيرة والبلبلة والاضطراب، لأنها حين تقودنا إلى الجبل لنلقى نظرة على وادى المعتقدات، فإن المعرفة فى هذه الحالة ـ كما فى حالات كثيرة ـ تذهب بالخوف وتقضى على الاضطراب، إذ الذين يخشون من خطر التفكير الفلسفى على معتقداتهم هم أصحاب العقائد الهشة، التى لا تصمد أمام لفحة هواء مهما كانت ندية[5].

---

(١) سورة النجم ـ ٣٧، الزمر ٧، فاطر ١٨، الإسراء ١٥، الأنعام ١٦٤ ـ وهكذا.

(٢) سورة الإسراء ـ آية ٣٦.

(٣) سورة الزخرف ـ آية ٢٢ ـ ٢٣.

(٤) patrich: Introduction to philosophy - Houghton Miffin Comp. - N.Y. - 1935 - P. 38.

(٥) Ibid : P. 38.

لقد كان هناك ارتباط قوى بين الفلسفة والدين على مر العصور، وقد أثمر فى فترة من فتراته فلسفات دينية تشكل جانباً كبيراً من التراث، مثل الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية، وهى الفلسفات التى سادت العصر الوسيط[١].

ومما لا شك فيه أن هذه الملاحظات التى أشرنا إليها، تؤكد أنه لا عداء بين الدين والفلسفة، وتشهد بأن بينهما علاقة وثيقة، وإذا تحدثنا عن هذه العلاقة من الناحية التاريخية وجدناها قد مرت بثلاث مراحل هى:

١ ـ المرحلة الأولى لدى اليونانيين، وقد ارتبطت الفلسفة بالدين ارتباطاً وثيقاً فى هذه المرحلة، ذلك أن الأساطير الدينية هى التى مهدت لنشأة التفكير الفلسفى، فالديانة اليونانية التى تقوم على أساس تعدد الآلهة، كان لها تفسيرات خاصة للكون والإنسان والعلاقة بينهما، غير أن فلاسفة اليونان لم يلبثوا أن تحققوا من أن تلك الأساطير الدينية، لا تخرج عن كونها خيالات بشرية، اصطنعها الناس على صورتهم ومثالهم لوصف الآلهة، وبخاصة أن الديانة اليونانية كانت تصور الآلهة على أنهم يحبون ويكرهون ويتخاصمون، كما يفعل البشر تماماً، ولهذا قال «اكسانوفان»: إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وخلعوا عليهم هيئتهم وعواطفهم ولغتهم، ولو كان فى وسع الثيران أن ترسم لنا صورة لآلهتها على مثالها لصورتها، ومن ثم فإنه لم يخلع على الآلهة صفات البشر، وذهب إلى تصوير الله بوصفه عقلاً خالصاً أو فكراً[٢].

وقد انتقد كثير من فلاسفة اليونان الديانة الشعبية عندهم، وما فيها من تعدد الآلهة، وحاربوا النزعة التشبيهية بشدة، وإن كانوا لم يستطيعوا ـ فيما عدا قليل منهم ـ التخلص من نزعة التعدد.

وهذا النقد يدل على أن الديانة الشعبية عند اليونان لم تعرقل حرية التفكير الفلسفى، ومن هنا فقد آمن فلاسفة اليونان بقدرة العقل على مواجهة المشكلات

(١) إمام عبد الفتاح: مدخل إلى الفلسفة ـ ص ١١٠ وما بعدها.
(٢) جلسون: روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ـ ص ١٣٧، وقارن الدكتور: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص ٢٨.

الدينية، وقد واجهوا فعلاً كثيراً من هذه المشكلات بالأدلة المنطقية والبراهين العقلية.

٢ ـ المرحلة الثانية مرحلة العصور الوسطى، وفى هذه المرحلة سادت الفكرة التى تقول: إنه ليس فى وسع العقل وحده أن يصل إلى جميع الحقائق، بل هناك مجموعة من الحقائق لا نصل إليها إلا عن طريق الوحى مهما كان من دقة العقل وصحة برهانه، وعلى هذا كانت الفلسفة خادمة للدين تبرهن على صحة العقيدة الدينية، واهتم الفلاسفة بالتوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل أو الوحى، وقد ذهب القديس «توماس الإكوينى + ١٢٧٤» إلى أن العقل والوحى وسيلتان من وسائل المعرفة، وأنهما قد صدرا عن أصل واحد، فإن الله هو الذى أودع العقل فى الإنسان، وهو الذى أعلن للناس حقائق الوحى. ولما كانت الحقيقة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة، لأن الحقيقة واحدة، فإن العقل والإيمان يؤديان إلى حقيقة واحدة، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة الحقائق الدينية، ومن هنا فلا بد أن يضاف الوحى إلى العقل حتى يتمكن الإنسان من إدراك الأسرار الفائقة للعقل، إذن فإن العقل والنقل ليسا نقيضين، بل هما يمثلان خطوتين متتاليتين تكمل الواحدة منهما الأخرى[1]. وعلى هذا فإن الدين والفلسفة يمكن أن ينظر إليهما على أنهما طوران متتابعان، أو صيغتان متدرجتان للتعبير عن مشاعر الإنسان واعتقاداته نحو العالم.

ويمكن أن نقول باختصار: إن الفكرة التى سادت العصور الوسطى هى تلك الفكرة التى تنادى بعجز العقل البشرى وحده ـ بغير نور الإيمان ـ عن الإحاطة بكثير من مسائل ما بعد الطبيعة، ومن هنا خضعت الفلسفة للدين، وانتشرت العبارة التى تقول: «إن الفلسفة إن هى إلا خادمة لعلم اللاهوت أو تابعة له».

٣ ـ المرحلة الثالثة، مرحلة العصور الحديثة، وفى هذه المرحلة استقلت الفلسفة عن اللاهوت وعادت إلى الاعتزاز بالعقل، منذ أن ذهب ديكارت إلى القول بأنه

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام: المدخل إلى الفلسفة ـ ص ١١٦ .

ينبغى علينا ألا نقبل شيئاً على أنه حق ما لم يظهر لنا أمام العقل أنه كذلك، بحيث تختفى كل مظنة للشك[1].

ولما ظهر الفيلسوف الألمانى «كانط» فصل بين الفلسفة والدين فصلاً تاماً، وقرر أن المحاولات التى تبذل لاستخدام العقل فى دائرة اللاهوت، محاولات عقيمة لا تجدى شيئاً، وقد بيَّن استحالة البرهنة على وجود الله بالأدلة العقلية، لأن هذه الحقيقة تخرج عن حدود المعرفة البشرية بأسرها، وتدخل فى مسلمات فلسفة الأخلاق.

الفرق بين الفلسفة والدين:

لقد تبين لنا أن هناك تشابهاً بين الفلسفة والدين فى كثير من الموضوعات، وأن هناك تشابهاً أيضاً فى الغاية، وظهر لنا تعانق الفلسفة والدين فى الماضى، وعلى الرغم من هذا التشابة والتعانق بينهما، فإن الفلسفة ما زالت ولن تزال فلسفة، والدين لا زال ولن يزال ديناً، لكل منهما نهج خاص وأسلوب متميز. ويمكن تلخيص النقاط التى تحدد التمييز والفروق بينهما فيما يلى:

١ ـ **جانب الموضوع**: لقد لاحظنا فيما سبق أن الفلسفة والدين يلتقيان فى كثير من موضوعات الدراسة، مثل أصل الإنسان ومصيره وعلاقته بالكون، والألوهية وعلاقتها بالكون وخلود النفس، وحرية الإرادة، إلا أن الفلسفة لا تقف عند هذا الحد، وإنما تستطرد فى بعض الموضوعات كالبحث فى أصل الكون وأصل الحياة وتطورها، وقوانين الطبيعة، وتولى بعضها أهمية قصوى مثل كيفية تحصيل المعرفة وطبيعتها، ومن ثم فإن مجال الفلسفة أوسع بكثير من مجال الدين، فضلاً عن أن الفلسفة تجاوز اللاهوت فى نطاقها وفى عمق تحليلها للمشكلات التى تبحثها.

٢ ـ **جانب المنهج**: تختلف الفلسفة عن الدين من حيث المنهج وخاصة نقطة البدء، فإن البحث فى الفلسفة يبدأ بالنظر العقلى الحر الذى لا يتقيد بمبدأ سابق،

---

(١) ديكارت: مقال عن المنهج ـ ترجمة: د. محمود محمد الخضيرى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٨٥ ـ ص ١٩٠ ـ ١٩١.

ولا يقف عند حدود ولا يتقيد بقيود، أما البحث فى الدين فإنه يستخدم العقل فى حدود المعطيات الدينية، التماساً للحجج العقلية التى تعضد عقائد الإيمان.

وعلى ذلك فإن موقف رجل الدين وعالم اللاهوت يختلف عن موقف الفيلسوف، حيث أن الأول يبدأ من العقائد والمبادئ المُسَلّمْ بها فى دينه، يفهمها فهماً عقلياً ويدلل عليها تدليلاً نظرياً بعد الإيقان بها عن طريق الدين. أما الثانى وهو الفيلسوف فإنه يبدأ فكره غير ملتزم أو خاضع لعقيدة معينة أو هكذا ينبغى أن يكون شأنه، وإن كنا نرى من حيث الواقع فلاسفة كثيرين لم يسلموا من كونهم دعاة عقيدة أو مذهب[1]. وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا: إن أعرق الفلاسفة وأروعهم عبقرية قد وقفوا من ديانة أمتهم موقف الاحترام، لأنهم يرون أنه لا يليق بالفيلسوف أن يكون هداماً.

٣ - **جانب الموقف من بعض المسلّمات** : تقف الفلسفة موقف الحذر والتشكك من المسلمات المبدئية، لأن الفيلسوف يعتقد أن وجود مسلّمات غير معترف بها هو إحدى العقبات الكبرى، فى وجه التفكير الصحيح، ولذا فإنه يبذل جهده لتجنب مثل هذه المسلّمات. أما عالم اللاهوت فإنه لا يفعل ذلك. ويمكن أن نوضح هذا بموقف كل منهما من قضية وجود الله، إن عالم اللاهوت يتحدث عن طبيعة الله وصفاته وعلاقته بالكون والإنسان، وما إلى ذلك من المسائل المتصلة بالألوهية. وحديثه هذا يرتكز على أن مسألة وجود الله مسألة مفروغ منها تماماً، حيث أنها لا تعتبر مشكلة، لأن ظهور الدين نفسه برهان واقعى على وجوده سبحانه، وهو إن تحدث عن وجود الله، فإنما يكون الهدف من حديثه البرهنة العقلية على هذه الحقيقة التى تؤكد وتعزز الإيمان بها.

أما الفيلسوف فإنه لا يسلّم بمسألة وجود الله، أى لا يأخذها على أنها قضية مسلّم بها، ينظر إليها على أنها مشكلة عقلية تتطلب بحثاً ومناقشة[2].

---

(١) محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة - دار المعارف - القاهرة - ١٩٩٤ - ص ٨٠ وما بعدها.

(٢) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة - ص ١١٨ وما بعدها، وقارن عبد المقصود عبد الغنى: أضواء على الفكر الفلسفى - ص ٦٣ وما بعدها.

ونستطيع بعد أن أشرنا إلى أهم الفروق بين الفلسفة والدين، أن نقول: إذا كانت غاية كل من الفلسفة والدين واحدة، فلا يعنى اختلاف طريقيهما للوصول إلى هذه الغاية، وجود تعارض أساسى أو حقيقى بينهما. فالعقل الذى هو أداة الفلسفة هبة من الله للإنسان ليميز به، ويسير مسترشداً بهديه، ومن ناحية أخرى فإن الوحى أيضاً هبة من الله للإنسان لهدايته وإرشاده فى دنياه وأخراه.

وإذا كان المصدر واحداً، فلا يمكن أن يكون هناك تناقض أو نزاع بين الوحى الذى هو من الله والعقل الذى هو من الله أيضاً، والذى يصفه الإمام الغزالى بأنه نموذج من نور الله[1]. فكل من العقل والوحى يكمل الآخر، ولا يمكن وضع المسألة على أساس أن الإنسان فى موقف الاختيار بين الدين والفلسفة أو بين الوحى والعقل. فالإنسان فى حاجة إليهما معاً. والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ومن حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت الله، وإنما يدفعه إلى ذلك دفعاً.

وإذا كانت الوظيفة التى خلق الله العقل من أجلها هى التأمل والتفكير، فإن تعطيل العقل عن أداء هذه الوظيفة، يعتبر تعطيلاً للحكمة التى أرادها الله من خلق العقل، مثلما يعطل الإنسان حاسة من الحواس التى أنعم الله بها على الإنسان، عن أداء وظيفتها التى خلقت من أجلها.

وإذا كان الدين الصحيح لا يعوق الإنسان عن التفلسف، بل يدفعه إلى ذلك دفعاً، فإن الفلسفة الجادة من ناحية أخرى لا تعادى الدين ولا تغفل مسائل الدين أو تتجاهلها، فالدين حقيقة واقعة، والفلسفة الجادة تضع الحقيقة الواقعة كلها فى اعتبارها، ورمى الفلسفة بأنها تؤدى إلى الإلحاد أو الزندقة، اتهام لا أساس له. فالفلسفة الصحيحة لا تؤدى إلى الإلحاد، ولكن الوقوف فى منتصف طريق التفلسف قد يجرف الإنسان إلى تيار خاطئ.

يقول فرنسيس بيكون بصدد اتهام معاصريه له بالإلحاد: «إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعمق فيها ينتهى بالعقول إلى الإيمان، ذلك

---

(١) محمود حمدى زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٨١ - ص ١٧٠ وما بعدها.

لأن عقل الإنسان قد يقف عند ما يصادفه من أسباب ثانوية مبعثرة، فلا يتابع السير إلى ما وراءها، ولكنه إذا أمعن النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها؟ . . لا يجد بداً من التسليم بالله»[١].

وحيث أن الأمر هو أنه ليس هناك فى حقيقة الأمر، صدام أو تعارض حقيقى بين الدين كدين وبين الفلسفة كفلسفة، فقد دعا ذلك العديد من الفلاسفة، إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، والكشف عن هذه الحقيقة - أنه ليس ثمة تعارض بين الفلسفة والدين - والتى حجبتها فى فترات مختلفة تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين، فقد حدثت صراعات بين الفلاسفة واللاهوتيين، نتيجة لتعصبات لا شأن لها بجوهر الفلسفة أو جوهر الدين.

ومن استقراء تاريخ العقل مع الإيمان، أو الفلسفة مع الدين، يتبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا إذا اجتمع أمران، أولهما: أن تكون لدى رجال اللاهوت سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله، فإن أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة.

وثانيهما: أن يكون هناك عقل يجرؤ على اقتحام «المنطقة الحرام» التى حرَّمها رجال اللاهوت وارتياد آفاقها، والانتهاء منها إلى اكتشاف مجهول أو إنكار مألوف. وهكذا يجر العقل على نفسه بفضل جرأته ويقظته غضب واضطهاد خصومه. وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والإيمان[٢].

ومن ذلك يتضح أن الأمر فى الواقع ليس أمر نزاع حقيقى بين الدين والفلسفة، وإنما هو نزاع كان وسيظل نزاعاً بين اللاهوتيين والفلاسفة، يشتد فى بعض العصور حتى يصل إلى حد الاضطهاد، وتخف حدته أحياناً أخرى حتى يصل إلى حد الوفاق[٣]. وهذا النزاع التقليدى بين الدين والعقل أو بين الدين والعلم: لا مكان له فى تعاليم الإسلام.

---

(١) نقلاً عن قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين وزكى نجيب محمود - ط ع - القاهرة ١٩٥٩ - ص ٥٩ .
(٢) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة - مكتبة مصر - ط ٢ - ١٩٥٨ - ص ١١ .
(٣) وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين - ترجمة: د. أبو العلا عفيفى - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٤ - ص ١٥٢ .

وقد فطن الإمام الغزالى، إلى أن الحملة على العقل من حيث هو عقل فى مقابل الشرع، تقوم على أساس خاطئ، وفى ذلك يقول: «فاعلم أن السبب فيه (أى فى إنكار رفض العقل) أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات[1]. وهو صنعة الكلام. فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله تعالى، ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه.؟. وإن ذم فما الذى بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به فيكون الشرع أيضاً مذموماً، ولا يلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل، فإنا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهى الصفة الباطنة التى يتميز بها الآدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور. وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ»[2].

فهذه «التخبيطات» أو السفسطات، تجد طريقها - فى نظره - عند أناس كل همهم البحث عن الحقائق من الألفاظ، ولهذا يضلون الطريق إلى الحقيقة.

أما فى الفلسفة المسيحية، فقد حاول كبار مفكريها التوفيق بين النظر العقلى والمعتقد الدينى. ومن هنا رأينا القديس توماس الأكوينى يذهب إلى القول بأن « العقل يسبق الإيمان، والإيمان يسبق العقل، وأنا أومن لكى أتعقل»، ومعنى ذلك أن على الإنسان قبل أن يسلِّم بالإيمان أن يختبره بعقله، وعندما تتأكد لديه صحة العقيدة الدينية التى اختبرها من حيث المبدأ، فإنه يتحتم عليه أن يسلم مجرد تسليم بكل ما تتضمنه من أسرار أو أمور تعبدية.

ثم تأتى بعد ذلك مرتبة التعقل الفلسفى للدين، وفيها ينتقل المرء من مجرد الإيمان البسيط الساذج، إلى مرتبة الفهم والتعقل للإيمان ومعتقداته[3].

---

(١) المقصود هنا هو تلك الوسائل التى يقصد بها إفحام الخصم فقط لا البحث عن الحقيقة.

(٢) أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين - طبع مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - ١٩٣٩ - جـ ١ - ص ٩٤.

(٣) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة - ص ١٣٧ - ١٣٨.

ونخلص من كل ذلك إلى أن الاضطهادات التى ارتكبت باسم الدين، ضد الفلسفة كفلسفة وكمنظر عقلى خالص، ليست من الدين فى شىء، لأن عدم استخدام العقل فى النظر إلى الأمور، تعطيل لحكمة الله من خلق العقل. ومن ناحية أخرى، فإن الحملات أو التهجمات من جانب الفلاسفة ضد الدين كدين، ليست من الفلسفة الصحيحة فى شىء ولا يقرها العقل السليم[1].

٣ - الفلسفة والسياسة:

كان علم الأخلاق عند قدماء الفلاسفة جزءاً من علم السياسة، وكانت الفلسفة السياسية تعالج من المجتمع ما تعالجه فلسفة الأخلاق من حياة الفرد، وقواعد الأخلاق لا توضع ليهتدى بهديها فرد يعيش فى عزلة عن الناس، فالإنسان مدنى بطبعه، محب بفطرته للاجتماع بغيره، إنه حيوان سياسى كما قال عنه أرسطو قديماً، ولا يمكن أن يتحقق كماله إلا بوجوده عضواً فى مجتمع. وإذا كانت فلسفة الأخلاق تدبر سلوكه كفرد، فإن فلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى إليه، ولهذا وجب أن يسير بمقتضى قواعد الأخلاق سلوك الإنسان، وأن تجرى وفقها حياة المجتمع معاً.

من أجل هذا أبى قدماء الفلاسفة أن يعالجوا السياسة والأخلاق كعلمين منفصلين يستقل أحدهما عن الآخر، هذا ما فعله أفلاطون فى جمهوريته، وصرح أرسطو فى كتابه «الأخلاق النيقوماخية» بأنه يدرس الأخلاق كمقدمة للسياسة.

وقد تغيرت نظرة المحدثين من الفلاسفة إلى هذا الموضوع عن نظرة القدماء فى بعض نواحيها، ولكن جمهرتهم على اتفاق فى إدخال الجانب النظرى الخالص فى نطاق الفلسفة، إذ يرون أن الفلسفة السياسية تدرس أصل المجتمع والمبادئ التى تجمع على أساسها أفراده، والطرق التى أدت إلى قيام حكوماته، هل اختار الشعب حكومته بمحض رغبته لتحقيق رفاهيته فإن عجزت كان من حقه أن يتمرد عليها كما كان يقول «جان جاك روسو»؟ أم أن حاكماً مستبداً أو عصبة من الأقوياء اغتصبت الحكم وأخضعت الشعب لسلطانها، أو تخلى لها أفراد الجماعة عن حرياتهم

---

(١) محمود حمدى زقزوق، تمهيد للفلسفة ص ٨٢ وما بعدها.

راضين حتى تكفل مصالحهم، ويستتب الأمن بينهم كما ذهب «توماس هوبز + ١٦٧٩»؟ أم لا هذا ولا ذاك؟

وتعالج الفلسفة السياسية صور الحكم ونظمه، وتحدد المميزات التى تميز كلاً منها، توطئة لمعرفة أحسنها وأسلمها، وتقرر ما ينبغى أن تكون عليه علاقة الفرد بمجتمعه، وتكشف عن حقوق الفرد وتتبعها إلى مصادرها التى نشأت عنها . . . إلى غير هذا من مجالات نظرية. تدرس الفلسفة السياسية هذه المبادئ والأصول من جانبها النظرى الخالص، دون أن تتجاوز هذا إلى تتبع تطبيقاتها الفنية الخالصة عن طريق الحكومات القائمة بالحكم فعلاً، ولا تخفى العلاقة بين هذه المجالات وموضوعات الدراسات الأخلاقية، فإن دراسة سلوك الإنسان من الناحية الخلقية تقود - لا محالة - إلى البحث فى تدبير حكم المجتمع الذى ينتمى إليه، كما أن المثال الخلقى الذى تضعه للفرد فلسفة الأخلاق، يؤدى بالمجتمع إلى تنظيم مثالى يعين على تحقيق مُثُل الفرد وأهدافه العليا.

هذا إلى أن الفلسفة فى التعبير الشائع عند جمهرة المحدثين، تعادل قولنا: (اتجاه نحو الحياة) أو (إيثار طريقة للحياة) - مع تعقل الاتجاه وتحليله - من هنا رأينا المفكرين يتحدثون عن الفلسفة السياسية عند الألمان أو الروس أو الأمريكان، أو غيرهم من شعوب، وهم يرون بهذا نوع النظم السياسية التى يؤثرها كل من هذه الشعوب - عن وعى وتعقل وإدراك - أو يعتقد كل منهم أنها أفضل نظم الحكم وأقدرها على تحقيق رفاهية الشعب.

ويمكننا القول: إن الكثير من الفلسفات السياسية كانت محاولة لتبرير نوع من الحكم - الديمقراطى أو الفاشى أو الشيوعى أو نحوه - وتأييد طرقه وأهدافه، وكثيراً ما أقيم هذا التبرير على أسس أدبية أخلاقية، وقل من هذه الفلسفات ما شذ عن هذه القاعدة، كفلسفة «مكيافيللى + ١٥٢٧» «وهوبز + ١٦٧٩»، «وبنتام + ١٨٣٢»[1]، ولكن أصحاب الاتجاه الوضعى يستخفون بهذا الاتجاه فى جملته،

---

(١) قارن: - A.R.M. Murry: An introduction to political philosophy - 1 ST edition - 1953, A.J. Bahm: philosophy - 1 ST edition - 1953 - ch. 27 (political philosophy).

ويرون أن فى تحليل المصطلحات السياسية التقليدية، كالدولة والمواطن والقانون والحرية . . تحليلاً منطقياً، ما يبرر الاستخفاف بالمذاهب الفلسفية[1].

٤ ـ الفلسفة وعلم النفس:

من المؤرخين من يلحق بالفلسفة علوماً كانت إلى عهد قريب فروعاً لها، ثم أخذت حديثاً تستقل عنها فى موضوع الدراسة ومنهج البحث ووجهة النظر، وإن ظلت تتعاون مع الفلسفة وعلومها على كشف الحقائق الجديدة، لتزيد من ثروة العلم الإنسانى الذى يحقق رفاهية البشر. وأظهر هذه العلوم: علم النفس.

كان علم النفس عند قدماء الفلاسفة بحثاً فى ماهية النفس أو طبيعة العقل، أو نحو هذا مما يدخل فى نطاق الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية. وقد اعتبر القدماء العقل مبدأ للحياة ومن ثم صدرت عنه الظواهر النفسية، يمثل هذه الوجهة من النظر أرسطو الذى اعتبر علم النفس جزءاً من العلم الطبيعى، الذى كان عنده يدرس الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس. وذلك لأن الانفعالات. من غضب وفرح وكراهية ومحبة . . تصدر عن النفس والجسم معاً، ولأن الإحساس من فعل النفس مشتركة مع العضو الذى يدرك المحسوس، بل إن التعقل ـ وهو من وظائف النفس ـ يتطلب التخيل الذى لا يتحقق بغير جسم، ومن أجل هذا دخلت الانفعالات النفسية فى العلم الطبيعى ـ كما تصوره أرسطو قديماً.

بل قد عرض أرسطو فى كتابه «فى النفس» للحديث عن ماهية النفس وقواها: الغاذية (أى النامية) والحيوانية (أى الحاسة) والناطقة (أى العاقلة التى تميز الإنسان عن سائر الكائنات)، فكانت النفس عنده مبدأ الحياة فى الكائنات الحية، والعقل مبدأ الحياة فى الإنسان، ولبثت نظرية أرسطو قائمة فى العصور الوسطى، بل وجدت أنصارها حتى فى مطلع العصر الحديث، عند فلاسفة إيطاليا الطبيعيين بوجه خاص، وكان البحث يدور حول طبيعة النفس وخلودها ومصيرها ونحو ذلك.

---

(١) قارن مثلاً:

T.D Weldon: The vocabulary of politics. 1 ST edition -1953.

وفى القرن السابع عشر فرّق «ديكارت + ١٦٥٠» بين النفس والجسم تفرقة حاسمة، فاعتبر جوهر النفس قائماً فى التفكير (أو الشعور) وجوهر الجسم قائماً فى الامتداد (الذى يشغل حيزاً). وساعد هذا على جعل الظواهر المادية موضوعاً لعلم الطبيعة، والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعاً لعلم النفس. وهكذا أصبح موضوع علم النفس دراسة الشعور، بعد أن كان يدرس ماهية النفس وكنه العقل. وجاء «جون لوك + ١٧٠٤» فميز بين الظواهر الطبيعية المادية والظواهر العقلية النفسية، على اعتبار أن العقل هو الجوهر المقوم للإدراك الباطن، وشاعت هذه التفرقة زمناً طويلاً، وعولجت الظواهر الشعورية النفسية بمنهج يعزى إليه، وهو منهج الاستبطان أو التأمل الذاتى.

ثم ظهرت المدرسة السلوكية التى حولت مجرى علم النفس، من البحث فى طبيعة النفس (أو الروح) وماهية العقل وكنه الشعور وغير ذلك من موضوعات ميتافيزيقية يتعذر ملاحظتها وإجراء التجارب عليها، إلى دراسة السلوك الخارجى الذى يتمثل فى استجابات الإنسان للمؤثرات الخارجية، سلوك الإنسان كما يبدو بالفعل فى ظواهره النفسية من شعور وتفكير ورغبة وتخيل وانفعال.. وكما يتمثل فى ظواهره الجسمانية من حركات وسكنات وحديث وابتسام وعبوس... وغير هذا من مظاهر السلوك الذى يحاول الإنسان أن يتكيف به مع بيئته.

وقد أخذ علم النفس ينزع نزعة العلوم الطبيعية بإدخال مناهجها التجريبية، فأخذ يتوخى فى دراساته اصطناع المشاهدة المقصودة المنظمة، التى تستند فى الكثير من الحالات إلى إجراء التجارب، حتى لقد بدأ يدخل فى عداد العلوم التجريبية، بل أخذ يستخدم مثلها معامل مزودة بأجهزة وآلات، تساعد على ضبط نتائجه ودقة أبحاثه، وراح يقيس النبض والحركات النفسية والتعب والإحساس بالألم، ونحو هذا من ظواهر، ومن ثم توصل إلى وضع قوانين ونظريات تفسر الظواهر التى يدرسها، تشبُّهاً بالعلوم الطبيعية.

والواقع أن علم النفس التجريبى قد بدأ يستقل عن علم النفس الميتافيزيقى، على يد الفيلسوف الألمانى «ولف + ١٧٤٥» منذ نشر فى عام ١٧٣٢ كتابه «السيكلوجية التجريبية» ودرس فيه الوظائف النفسية بمناهج التجربة التى تستخدمها العلوم

الطبيعية، وقد تبعه فى هذا الاتجاه «فختر + ١٨٨٧» وغيره من العلماء. ومن هنا قيل: إن علم النفس قد استقل عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً[١].

ولكن مع هذه النزعة الحديثة فى الدراسات السيكلوجية، لم يفقد علم النفس صلته بالفلسفة، إنه يحاول أن يصف سلوك الإنسان ويفسره. ويترك للفلسفة البحث فى هذا الإنسان نفسه، فتحاول الفلسفة الكشف عن طبيعته وأصله ومصيره، ونحو هذا مما لا يدخل فى نطاق الدراسات السيكولوجية ومناهجها، ومن هنا يبدو التعاون بين الفلسفة - فى بعض نواحيها - وعلم النفس فى استكشاف المجهول من أمر هذا الإنسان المعقد، كل منهما يدرس الإنسان من الزاوية التى تدخل فى نطاقه، وبالمنهج الذى تبيحه طبيعته.

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٩٧ وما بعدها. وقارن د. يوسف مراد: مبادى علم النفس العام - القاهرة - ١٩٥٤ - مواضع مختلفة، كوليه: المدخل إلى الفلسفة - ص ٧٢ وما بعدها.

ثانياً: تصنيف العلوم الفلسفية

أشرنا فيما مضى إلى أن ميدان الفلسفة - في التصور التقليدى - ميدان فسيح يتسع ليشمل سائر العلوم، نظرية كانت أم عملية، ذلك أن موضوعها لدى القدماء ومن نهج نهجهم، لا يقتصر على جانب واحد من الوجود أو الكون - كما نرى فى العلوم الطبيعية التى يقتطع كل علم فيها جزءاً من الكون ويتناوله بالدراسة والتحليل - وإنما تتميز الفلسفة ببحثها فى الكون كله، والوجود ككل، أو كما يقال فى المصطلح الفلسفى: الوجود بما هو موجود، ومعنى هذا أنها تحاول أن تنظر إلى الوجود بوصفه نسقاً واحداً أو مترابطاً.

وظل هذا المفهوم الواسع سائداً فى الفلسفة لدى فلاسفة العصور الوسطى، وبعد أن ظهر المنهج التجريبى فى عصرالنهضة وبداية العصر الحديث، أخذت العلوم تنفصل شيئاً فشيئاً عن الفلسفة، ولكن مع هذا ظل للمفهوم التقليدى الذى يجعل الفلسفة تشمل العلوم المختلفة أنصاره، من أمثال ديكارت كما سنرى فيما بعد.

وعلى أى حال فقد اختلف ميدان الفلسفة سعة وضيقاً، وكان من الضرورى أن يختلف بالتالى تقسيم الفلسفة وتصنيفها، ومن ثم ظهرت محاولات عديدة فى هذا المجال، واختلاف هذه المحاولات يرجع إلى الاختلاف فى تعريف الفلسفة.

وقد صرح «كولبه» بذلك، فذكر أن أى تصنيف للعلوم الفلسفية يخضع دائماً لتعريف من تعريفاتها، والفروق والاختلافات فى التعريفات يوازيها فروق واختلافات فى تصنيف العلوم الفلسفية، فكل من يضع للفلسفة تعريفاً يضع أيضاً لعلومها تصنيفاً[1].

(١) كولبه: المدخل إلى الفلسفة - ص ١٦ .

وعلى كل حال، فقد اهتم كثير من الفلاسفة بتصنيف العلوم الفلسفية، ويمثل كل مجموعة منها مرحلة من مراحل تطور الفلسفة وإليك بعض هذه التصنيفات.

أولاً: تصنيفات القدماء:

أ ـ تصنيف أفلاطون:

أقدم تصنيف معروف لنا تاريخياً هو تصنيف أفلاطون، الذى قسم فيه الفلسفة أقساماً ثلاثة هى: الجدل، والعلم الطبيعى، والأخلاق. أما الجدل فيشمل فى تصنيفه موضوعات الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة أعنى البحث فى المعقولات والنظر فى طبيعة الأشياء ووجودها. أما العلم الطبيعى فيشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبيعية وعلم النفس. أما الأخلاق فيعنى بها أفلاطون نفس معناها الحديث، أى العلم الذى يبحث فى السلوك الإنسانى[1].

ب ـ تصنيف أرسطو:

سلك أرسطو فى تقسيمه للعلوم الفلسفية، مسلكاً يغاير مسلك أفلاطون، ذلك أنه قسم الفلسفة أولاً إلى قسمين: قسم نظرى، وقسم عملى.

أ ـ القسم النظرى: يشمل العلوم النظرية، وهى التى تسعى إلى المعرفة لذاتها، وهذه العلوم ثلاثة هى: الطبيعيات، وتبحث فى المتحرك المحسوس. والرياضيات وتبحث فى الوجود من حيث هو مقدار وعدد مجرد من المادة. والإلهيات وتبحث فى الماهيات الروحية الثابتة، أو فى الوجود من حيث هو وجود فحسب، ويطلق أرسطو على الإلهيات أو ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا «الفلسفة الأولى» ويطلق على الطبيعيات «الفلسفة الثانية».

ب ـ القسم العملى: يشمل العلوم العملية، وهى التى تسعى إلى المعرفة من أجل الفعل أو السلوك العملى، وهذه العلوم أيضاً ثلاثة هى: الأخلاق وموضوعها الفعل الإنسانى بالنسبة للفرد، وتدبير المنزل وموضوعه الفعل الإنسانى من حيث هو فى أسرة، والسياسة وموضوعها الفعل الإنسانى داخل الجماعة.

---

(١) كوليه: المدخل إلى الفلسفة ـ ص ١٦ ـ ١٧.

ولم يدخل أرسطو المنطق فى هذا التصنيف، لأن موضوع المنطق ليس الوجود، إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوعات الفكر، أى يهتم بصورة الفكر وليس مادته. وقد سماه القدماء آلة العلم «أورجانون» وهو توطئة لا بد منها لدراسة موضوعات الفكر.

جـ ـ تصنيف الأبيقوريين والرواقيين:

أ ـ الفلسفة عند الأبيقوريين هى «الحكمة العملية التى توفر السعادة للإنسان عن طريق الاستدلال والفكر»، وهم يضعون تقسيماً ثلاثياً للفلسفة يشتمل على: الأخلاق، والمنطق، والعلم الطبيعى. وبذلك يجعلون المنطق قسماً من أقسام الفلسفة وليس أداة لها، كما فعل أرسطو، إذ أن المنطق ـ بحسب مذهبهم ـ نقد للمعرفة ونظر فى علامات الحقيقة، وفى الطريق إلى اليقين والطمأنينة العقلية التى تؤدى إلى السعادة الحقة. والأخلاق عند الأبيقوريين هى محور الفلسفة، يخدمها فى ذلك المنطق، وهو علم قوانين الفكر، ثم العلم الطبيعى.

ب ـ والفلسفة عند الرواقيين هى «محبة الحكمة وممارستها» وليست الحكمة ـ فى نظرهم ـ سوى معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية، وهى تنقسم إلى ثلاثة أقسام: العلم الطبيعى، والجدل (أى المنطق)، والأخلاق. والعلم الطبيعى يكشف لنا عن وحدة الوجود، والعقل هو أداة هذا العلم، والعقل كذلك منبث فى الطبيعة، ويسميه الرواقيون «الله»، وهذا العقل هو الذى يربط بين العلل والمعلولات فى الطبيعة، ويربط التالى بالمقدم (فى القضايا الشرطية) فى المنطق، وهو الذى يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود فى الأخلاق حتى يسلك الإنسان وفقاً للطبيعة.

ومعنى هذا أن المنطق هو صورة الطبيعة فى العقل، والأخلاق هى خضوع العقل للطبيعة[1].

ثانياً: تصنيفات الفلاسفة المسلمين:

تلقى فلاسفة الإسلام تقسيم أو تصنيف أرسطو للفلسفة، بالإعجاب والقبول، ولهذا فإنهم لم يضيفوا إليه شيئاً جوهرياً. وإليك بعض هذه التصنيفات:

(١) محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ـ ص ١٠٧ .

أ ـ تصنيف ابن سينا:

قسم ابن سينا الفلسفة أو الحكمة إلى قسمين: قسم نظرى مجرد، وقسم عملى. والقسم النظرى هو ما كانت الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة.

والقسم العملى، هو الذى لا تكون الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات، ولا يكون المقصود فيه حصول رأى فقط، بل حصول رأى لأجل عمل، فغاية النظر هو الحق، وغاية العمل هو الخير كما يقول[1].

ثم قسم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام: طبيعية، ورياضية، وإلهية. فالطبيعية ما كان موضوعها مادياً بحتاً، وتندرج دراسة النفس تحت هذا النوع من الفلسفة فى نظره. والرياضية ما كان موضوعها غير مادى ولكنه ملابس للمادة، ولا يمكن بحثه دونها، فالأشكال الهندسية والأعداد الرياضية ليست مادية فى ذاتها، ولكننا لا نستطيع فهمها إلا من خلال المادة.

أما الحكمة الإلهية فهى الخاصة بالألوهية التى يبحثها المرء، بعيداً عن المادة ولواحقها، وهذا النوع هو الأعلى والأسمى كما صرح ابن سينا فى قوله: «أقسام الحكمة النظرية ثلاثة أقسام، العلم الأسفل، ويسمى العلم الطبيعى، والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى، والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهى»[2].

وقسم الحكمة العملية أيضاً إلى ثلاثة أقسام هى: الحكمة المدنية (أى السياسة) والحكمة المنزلية، والحكمة الخلقية. فالحكمة المدنية تتناول حياة الاجتماع فى المدينة، والحكمة المنزلية تتناول حياة الأسرة، والحكمة الخلقية تتناول الحياة الشخصية للفرد[3].

---

(١) ابن سينا: رسالة أقسام العلوم العقلية (ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) ـ مطبعة كردستان ـ القاهرة ـ ١٣٢٨ هـ ـ ص ٢٠٥.

(٢) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٠٧.

وقد تابع ابن سينا أرسطو فى نظرته إلى المنطق، على أنه آلة هذه العلوم جميعًا، تستخدمه لتمييز الصواب من الخطأ، والوقاية من السهو والغلط فى البحث .

ولكن يلاحظ أن ابن سينا حاول أن يربط الحكمة بالدين، فذكر أن مبدأ الحكمة العملية بأقسامها الثلاثة، «مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وأن مبادئ أقسام الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة». وقد صرح بعد أن تحدث عن أقسام الحكمة، بأنه ليس شىء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع، إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم، لا أن الصناعة نفسها توجبه، فإنها بريئة منهم[1] .

ب ـ تصنيف المتصوفة:

أما تقسيم الفلسفة فى رأى المتصوفة، فإننا نجد الإمام الغزالى يقسمها ستة أقسام يقول: «اعلم أن علومهم بالنسبة للغرض الذى نطلبه ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية».

١ ـ أما الرياضية، فتتعلق بعلم الحساب والهندسة، وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق شىء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هى أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها.

٢ ـ وأما المنطقيات، فلا يتعلق شىء منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه.

٣ ـ وأما علم الطبيعيات، فهو بحث فى عالم السموات وكواكبها، وما تحتها من الأجسام المفردة، كالماء والهواء والتراب والنار، ومن الأجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها.

---

(١) المصدر السابق ونفس الصفحة.

٤ ـ وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها. ولقد قرب مذهب أرسطو طاليس فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقله الفارابى وابن سينا، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها[١]، وتبديعهم فى سبعة عشر.

٥ ـ وأما السياسيات، فمجموع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدينية، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء.

٦ ـ وأما الخلقية، فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها، وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها. وإنما أخذوها من الصوفية وهم المتأهلون المثابرون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا، وقد انكشف لهم فى مجاهدتهم من أخلاق النفس وعيوبها وآفات أعمالها، ما صرحوا بها، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسلاً بالتجميل بها إلى ترويج باطلهم»[٢].

واضح من هذا النص، أن الإمام الغزالى يجمع التصنيف الأرسطى للعلوم النظرية والعملية فى إطار واحد، ثم يفضل فى النهاية طريق الصوفية الذين هم عنده أعلى من المتكلمين والفلاسفة والباطنية فى آن معاً، لأنهم على حد تعبيره: «خواص الحضرة، وأهل المكاشفة»[٣].

ثالثا: تصنيفات المحدثين:

يلاحظ على التصنيفات الحديثة، أنها أخذت تتجه بالتدريج إلى التزام الناحية التجريبية والوضعية، ومن ثم فإن طائفة كبيرة من فروع الفلسفة، أخذت طريقها

---

(١) المسائل الثلاث التى يُكَفِّر فيها الغزالى الفلاسفة هى: القول أن الأجسام لا تحشر وإنما تحاسب الأرواح المجردة فقط، والثواب والعقاب روحانى لا جسمانى. وثانياً قولهم: إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات. وثالثاً قولهم بقدم العالم وأزليته.

(٢) أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال - تحقيق: عبد الحليم محمود - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٥٥ ـ ص ١٠١ ـ ١١٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٨٩.

إلى الانفصال التدريجى عن الفلسفة، انسياقاً مع هذا الاتجاه التجريبى، وسيكون علينا أن نستعرض بعض هذه التصنيفات، وأن نحدد فى النهاية ميدان البحث الفلسفى الحديث، بعد أن استقلت مجموعة العلوم التى تدرس الظواهر تجريبياً.

أ ـ تقسيم بيكون:

يعتبر تقسيم فرنسيس بيكون للفلسفة، أول تقسيم يطالعنا فى العصر الحديث، الذى بدأت العلوم تنفصل فيه عن الفلسفة، وإذا كان أرسطو قد اعتبر أغراضنا من المعرفة أساساً لتصنيفه، فإن بيكون قد حاول تصنيف الفلسفة بحسب قوانا العارفة، وقد حصر هذه القوى فى ثلاث: الذاكرة، والمتخيلة، والعقل. ولذلك فقد قسم العلوم الفلسفية إلى ثلاث أقسام:

١ ـ علم التاريخ، ونحصله بالذاكرة وله قسمان: التاريخ المدنى، والتاريخ الطبيعى.

٢ ـ الشعر، ونحصله بالمخيلة.

٣ ـ الفلسفة، ونحصلها بالعقل.

وتناول بيكون علوم العقل أى الفلسفة، وقسمها باعتبار أن موضوعاتها هى: الله والطبيعة والإنسان إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ القسم الأول وهو الفلسفة الإلهية.

٢ ـ القسم الثانى وهو الفلسفة الطبيعية بالمعنى المحدود، أى دراسة الأشياء المادية ثم الميكانيكا ثم السحر.

٣ ـ القسم الثالث وهو الفلسفة الإنسانية، ويتفرع إلى علم جسم الإنسان أى الفسيولوجيا والتشريح، ثم إلى علم النفس، ثم إلى علم العلاقات السياسية والاجتماعية.

ويلاحظ على هذا التصنيف أن بيكون قد جمع بين أساسين، ففى التصنيف العام للعلوم الفلسفية جعل قوى الإنسان ومداركه أساساً لتصنيفه، أما فى القسم الثالث أى فى علوم العقل، فإنه أقام تصنيفها على أساس موضوعى أى بحسب

موضوعات العلوم. وقد تابع الموسوعيون وعلى رأسهم «ديد رو»، نفس المبدأ الذى أقام بيكون تصنيفه على أساسه[1].

ب ـ تصنيف ديكارت:

يتسم تقسيم ديكارت للفلسفة بالبساطة والإيجاز، ذلك أنه قسم الفلسفة إلى قسمين:

أ ـ الميتافيزيقا: وتشمل مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسير أهم صفات الله، ولامادية النفوس، وجميع المعانى الواضحة البسيطة المودعة فينا.

ب ـ الفيزيقا: ويبحث فيها على العموم ـ بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية ـ عن ماهية الكون كله، وبوجه خاص عن طبيعة هذه الأرض، وطبيعة جميع الأجسام التى توجد حولها مثل: الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى، وبعد ذلك يبحث المرء عن طبيعة كل من النبات والحيوان، وعن طبيعة الإنسان بوجه خاص، حتى يستطيع بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى النافعة التى تتمثل فى الطب والميكانيكا والأخلاق.

يقول ديكارت: «الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى، التى تنتهى إلى ثلاثة علوم رئيسية هى: الطب، والميكانيكا، والأخلاق. وأعنى الأخلاق الأرفع والأكمل التى لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة»[2].

يتضح لنا من تقسيم ديكارت أنه جعل الميتافيزيقا أساس كل العلوم، لأنها هى التى تزودنا بالمبادئ الأولى للأشياء، فجعلها مدخلاً إلى الميكانيكا والطب والأخلاق.

وعلى الرغم من أن التصنيف الديكارتى للعلوم، يعتبر أكثر بساطة وإيجازاً من تصنيف بيكون، إلا أنهما يتفقان معاً فى أساس التصنيف، وفى الفكرة الموجهة له

(١) محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ـ ص ١١٨، كوليه: المدخل إلى الفلسفة ـ ص ١٨.
(٢) ديكارت: مبادئ الفلسفة ـ ص ٦٩ ـ ٧٠.

والقائلة بأن العلوم إنما تنشأ لخدمة الإنسان وتحقيق منفعته الرئيسية وتمكينه من السيطرة على الطبيعة حتى يستكمل رفاهيته ويحقق سعادته .

ومن ناحية أخرى فإننا نلاحظ على تصنيف ديكارت سيره من البسيط إلى المعقد، فالأخلاق وهى نهاية العلوم تعتبر من أكثر العلوم تعقيداً إذ أنها تعتمد على ما سبقها من علوم .

جـ ـ تصنيف هيجل:

غير أن أهم تصنيف للعلوم الفلسفية فى العصر الحديث هو تصنيف هيجل ـ فيما يقول كولبه ـ فماهو هذا التصنيف؟

يقسم هيجل الفلسفة ثلاثة أقسام رئيسية على النحو التالى :

أ ـ المنطق أو علم الفكرة الشاملة فى ذاتها ولذاتها .

ب ـ فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة فى الآخر .

جـ ـ فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها .

وإذا قلنا : إن الفكرة الشاملة عند هيجل هى العقل، استطعنا أن نفهم بسهولة أقسام الفلسفة السابقة . فالقسم الأول يدرس العقل الخاص الذى يخلو خلواً تاماً من كل أثر للمادة، وهذا هو موضوع المنطق، يدرس الفكرة الشاملة «العقل» فى ذاتها «أى من حيث النسيج الذى تتألف منه»، ولذاتها أى بغية الوقوف على عناصر هذا النسيج .

أما القسم الثانى، فهو يدرس موضوعاً هو فى الواقع نقيض لهذا الموضوع الأول، فإذا كان الموضوع الأول هو العقل الخالص، فإن الموضوع الثانى هو العقل وقد تحول إلى شىء آخر، إلى ما هو ضد العقل، إلى مادة وهذا هو موضوع فلسفة الطبيعة .

أما القسم الثالث، فإنه يدرس العقل حين يعود من الآخر (أى من الطبيعة) إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية المادة[1] .

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الفلسفة ـ ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

وهكذا يمر الفكر عند هيجل بخطوات ثلاث: فهو يبدأ بذاتية مجردة، أى ينصب إدراكه على ذاته المفردة فحسب. أما الخطوة الثانية فهى انتقاله إلى الآخر، وهو المجال الذى يصادف فيه ما يناقضه ويعارضه. أما الخطوة الثالثة فهى الانتقال إلى الوحدة التى تضمه وتضم معه الأضداد التى صادفها فى خطوته الثانية[1].

بعد أن وقفنا على أهم التصنيفات للعلوم الفلسفية فى عصور الفلسفة المختلفة، يبقى هنا سؤال عن التصنيف الذى سنسير عليه فى هذا الكتاب، ولسنا هنا فى مجال تفضيل تصنيف على آخر، فكل تصنيف له منطلق خاص به، وهو مرتب على تصور معين وتعريف معين للفلسفة، ولكن لا بد لنا هنا من الأخذ بتصنيف ما، نعتمد عليه فى عرضنا لميادين البحث الفلسفى. وحيث أنه ليس من غرضنا هنا أن نتناول كل ميادين البحث الفلسفى، التى تشمل ما يسمى بالعلوم الفلسفية العامة والعلوم الفلسفية الخاصة أو ملحقات الفلسفة[2]، فإننا لهذا السبب سنتبع الاتجاه التقليدى الشائع الذى يحدد الفروع الأساسية للفلسفة فى ثلاثة مباحث هى:

١ - مبحث الوجود «الأنطولوجيا».

٢ - مبحث المعرفة «الإبستمولوجيا».

٣ - مبحث القيم «الإكسيولوجيا».

---

(١) أحمد أمين، زكى نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة - ص ٣٦٨.

(٢) يطلق أزفلد كولبه اسم العلوم الفلسفية العامة على ما بعد الطبيعة والمنطق ونظرية المعرفة، واسم العلوم الفلسفية الخاصة على فلسفة الطبيعة وعلم النفس والأخلاق وفلسفة القانون وعلم الجمال وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ، مع إدخال علم الاجتماع فى فلسفة التاريخ - انظر المدخل إلى الفلسفة - ص ٢٣.

الباب الثانى

مبحـث الوجـود
«الأنطـولوجيا»

مدخل

تدرس العلوم الجزئية - فى شتى صورها - الكون من نواحيه المختلفة، بمعنى أن كلاً منها يتناول بالدراسة جانباً من جوانب الكون، فيدرس علم الطبيعة الجزئيات المادية وما ينجم عنها من حرارة وضوء وصوت ونحوه. ويبحث علم الكيمياء فى المركبات والعناصر وطرق تألفها وتفرقها. ويدرس علم الفلك الأجرام السماوية وحركاتها فى الفضاء وصفاتها الطبيعية... وهكذا الحال فى سائر ما نسميه بالعلوم الطبيعية.

وتبحث العلوم الرياضية فى الكم - من أعداد وخطوط وسطح وأشكال هندسية - مجرداً عن المادة.

والعلوم الإنسانية - كعلم الاجتماع والنفس والاقتصاد والتاريخ وغيره - يبحث كل منها فى ناحية من نواحى الإنسان، الذى يغالب الطبيعة ويتطلع إلى السيطرة عليها.

ونرى من هذا، أن العلوم الطبيعية تدرس الوجود من حيث هو متغير، وأن العلوم الرياضية تبحث فى الوجود من حيث هو عدد حسابى أو شكل هندسى مجرداً عن المادة، وأن العلوم الإنسانية تدرس نواحى فى أعقد الموجودات جميعاً وهو الإنسان، ولكن ليس بين هذه العلوم جميعاً - طبيعية كانت أم رياضية أو إنسانية - علم يدرس الوجود كله كوحدة مجردة عن المادة. إن هذا موضوع الفلسفة الأول، إنه الوجود اللامادى بأعم معانيه.

ويشمل هذا المبحث الوجود الروحى بطبيعته (كوجود الله والنفس البشرية)، والوجود غير المادى، الذى ينتزعه العقل من الوجود المحسوس، أى يجرده من

الكون المادى. تريد الفلسفة أن تعرف حقيقة الوجود أو طبيعة الكون، وتبحث فيما إذا كان العالم موجوداً بذاته أو معلولاً لعلة أوجدته، فتحاول الكشف عنها وتهتدى بهذا إلى خالق الكون، وعندئذ تبحث فى طبيعة الألوهية وصفات الذات الإلهية. تريد الفلسفة أن تتبين الأصل الذى انبعثت عنه الكائنات أو الموجودات، أهو مادة أم روح؟ أم مزاج بين مادة وروح؟ وهل وراء الظواهر الكونية المتغيرة شيء ثابت، لا يتغير؟ وهل تقع هذه الأحداث مصادفة واتفاقاً، أم تجرى بمقتضى نظام ثابت منبث فى أنحاء الكون وأرجائه؟ وما مصير هذه الموجودات أو نهاية الكون؟ وما طبيعة الحق والباطل، والجوهر والعرض، والواحد والكثرة؟... ونحو هذا مما يخوض فيه الفلاسفة.

وربما كان أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) هو أول من حدد خصائص هذا العلم حين وصف الفلسفة الأولى - أى الميتافيزيقا - بأنها البحث فى الوجود بما هو وجود، أعنى بغض النظر عن خصائصه الجزئية أو مظاهره الحسية، فسواء كنا نتحدث عن الشجرة، أم المنزل، أم هذه البرتقالة، أم العالم.. إلخ، فإن هناك صفة أساسية تسبق أى صفة أخرى لا بد أن تتصف بها هذه الموجودات جميعاً. والعلم الذى يدرس هذه الصفة هو العلم، الذى يسقط من حسابه التفصيلات والاختلافات والفروق الجزئية، التى يمكن أن تكون موضوعاً لعلوم أخرى، لكى يركز دراسته على خاصية واحدة هى الوجود، فهو إذن يدرس الوجود من حيث هو وجود، بغض النظر عن أى اعتبار آخر.

ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نصف علم الوجود هذا، بأنه علم الوجود المجرد أو علم الوجود الخالص، (لأنه لا يدرس الوجود المتعين أو المحدد كهذه الشجرة أو هذه البرتقالة، وإنما هو يدرس الوجود بصفة عامة، فهو وجود مجرد من الخصائص الجزئية الحسية، وهو وجود خالص لا أثر فيه لموجودات الحس) أو علم الوجود عموماً، أو الوجود بغض النظر عما يتمثل فيه من موجودات. ولهذا فإن أرسطو يطلق عليه إسم «العلم الأول» بمعنى أنه هو المفروض منطقياً فى أى علم آخر، فعلم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وعلم الفلك، وعلم النبات أو الحيوان.. إلخ، تفترض كلها علم الوجود، فهو يسبقها بالضرورة، إذ يستحيل عليك أن تبحث فى أى شيء كائناً ما كان، إلا إذا كانت له صفة الوجود أولاً، فهذه الصفة سابقة منطقياً على كل

ما عساك واضعه موضع البحث، سابقة على النبات والحيوان والأفلاك والعناصر الكيميائية. . . إلخ. بمعنى أن ذلك كله لا بد أن يتصف بالوجود أولاً، ولهذا فإننا نجد أرسطو يطلق على البحث فى «الوجود بما هو وجود» اسم «الفلسفة الأولى» بينما يطلق على هذه الموضوعات الطبيعية اسم «الفلسفة الثانية»، كما أنه يطلق على علم الوجود أيضاً اسم«علم الحكمة»، بمعنى أنه الغاية التى تسعى إليها العلوم الأخرى فى بحثها، وهذا معناه أن العلوم المختلفة، بالإضافة إلى قيام كل منها ببحث موضوعه الخاص، تقوم بواجب آخر تخرج به عن حدود بحثها الخاص وهو أن تحاول الوصول إلى علم الوجود. فدارس العلوم لا يبدأ بالوجود بل ينتهى إليه، وبذلك سيكون هو الغاية الأخيرة التى يتجه نحوها الدارس فى رحلته، بل إن كل مراحل دراسته السابقة، ليست إلا إعداداً لدراسة هذا العلم الأخير - علم الوجود - الذى هو «الحكمة» الحقة، وكل علم آخر ليس إلا وسيلة جزئية للوصول إليه. ويسمى أرسطو هذا العلم أيضاً باسم «العلم الإلهى» أو «اللاهوت» على اعتبار أن أهم مباحثه هو الله باعتباره الموجود الأول[1].

وترجع تسمية هذا المبحث بالأنطولوجيا ontology إلى بداية القرن السابع عشر على يد «جولكينيوس»، فقد أورد هذه التسمية فى قاموسه الفلسفى عام ١٦١٣ .

ويطلق على مبحث الوجود أيضاً اسم مبحث الأمور العامة، التى هى - كما يقول الجرجانى فى التعريفات - «ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض»[2].

وقد كان «أندرونيقوس الروديسى» - الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائين - أول من أطلق اسم ما بعد الطبيعة على ما سماه أرسطو الفلسفة الأولى، وكان هذا عندما قام بنشر آثار أرسطو فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد، وقد قيل: إنه أطلق الاسم لأنه وضع أبحاثه الفلسفية الميتافيزيقية، بعد دراساته فى العلوم الطبيعية،

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة - ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .

(٢) انظر: ص ٣١ .

فكأنه أراد باسم «ما بعد الطبيعة» البحث الذى يلى الطبيعة فى ترتيب الآثار الأرسطاطاليسية، فجاء الاسم عرضاً ثم اعتبر فيما بعد صحيحاً فى عرف المنطق، وقيل: إن أندرو نيقوس قد أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على موضوع دراساته، بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة، وليس بين المؤرخين اتفاق على أى الرأيين أدنى إلى الصواب.

الفصل الأول

الوجود

إمكان العلم به، وطبيعته

أولاً : إمكان قيام ما بعد الطبيعة.

ثـانياً: طبيعة الوجود.

أولاً: إمكان قيام ما بعد الطبيعة

تعرَّض ما بعد الطبيعة لهجمات كثيرة، شك فيها أصحابها فى إمكانية قيام علم بهذا المعنى، ولم تكن هذه الهجمات موجهة فقط من العلماء، الذين يفرض عليهم تخصصهم ألا يؤمنوا إلا بالنتائج المباشرة، التى يتوصلون إليها فى أبحاثهم، بل كانت موجهة من الفلاسفة أنفسهم.

ونستطيع أن نذكر هنا بعض هذه الهجمات التى وجهت تباعاً ضد قيام الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة، على يد السوفسطائيين، والشكاك، وكانط، والوضعيين، وأخيرا على يد الوضعية المنطقية.

١ ـ نقد السوفسطائيين للميتافيزيقا ورد سقراط وأرسطو عليهم:

كان على أرسطو لكى يقيم الفلسفة الأولى أن يبطل مذهب السوفسطائيين، الذين توهموا الحقائق الجزئية مبادئ كلية، فهدموا العلم وعاقوا العقل عن التوصل إلى الفلسفة الأولى، ذلك أن «هيراقليطس» + ٤٧٥ ق.م، كان قد زعم أن الأشياء فى تغير متصل وسيلان دائم، فأنكر الدوام المطلق والنسبى والمؤقت. فلما جاء «بروتاجوراس» + ٤١٠ ق.م وغيره من السوفسطائيين، استنتجوا من هذه النظرية نتيجتها اللازمة، وهى أن الفرد مقياس الأشياء جميعاً، فقضوا بذلك على الحقائق الثابتة المطلقة التى لا تتغير ولا تتبدل، وأحلوا مكانها حقائق جزئية متعددة، تختلف باختلاف الأفراد وظروفهم، وبهذا يتعذر قيام العلم، ويستحيل علم ما بعد الطبيعة من باب أولى.

وقد حاول سقراط أن يبطل الموقف السوفسطائى، فى اعتماد أصحابه على اشتراك الألفاظ وغموض المعانى، فنزع إلى تحديد المعانى بتحليل الألفاظ والتوصل إلى الحد الكلى بالاستقراء، فوجه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء المختلفة وراء أغراضها المحسوسة، وهكذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات عند أفلاطون وأرسطو.

وقد تصدى أرسطو لإبطال الموقف السوفسطائى توطئة لإقامة ما بعد الطبيعة، وعرض أرسطو للحجج التى لاذ بها «بروتاجوراس» وأتباعه، فى استحالة قيام علم فيقول:

١ ـ يقولون: إن الأضداد يمكن أن تتفق لشىء واحد، فيكون فى آن واحد حاراً وبارداً، خشناً وناعماً، مراً وحلواً. . إلخ. وردنا على هذا: أن الضدين قد يجتمعان لشىء واحد فى آن واحد، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة، فمن جهة القوة لا الحصول بالفعل يمكن أن يقبل الشىء الواحد ضده، فنقول: إن هذا الماء ساخن بالفعل بارد بالقوة، مر بالفعل حلو بالقوة فى آن واحد.

٢ ـ رأوا أن إحساس الناس أو الفرد، بالشىء، يبدو على أكثر من وجه واحد، فقد يكون الشىء حلوا فى مذاق إنسان ومُراً فى مذاق غيره، بل يبدو عند الإنسان الواحد حلواً فى حين ومُراً فى حين آخر، وليس إحساس أصدق من إحساس، ومن هنا تتعدد الحقيقة الواحدة بتعدد الأفراد، وتتغير بتغير الحالات التى تطرأ على الفرد الواحد. والإحساس الواحد والرأى الواحد صادق وكاذب فى الآن الواحد، ويرد أرسطو على هذا بقوله: إن حقيقة الشىء ليست حالته التى يبدو عليها، دون نظر إلى أى اعتبار. فالمقادير والألوان هى كما تبدو للحس السليم لا المريض، عن قرب لا عن بعد، والحقيقة هى التى نراها أصحاء، فى اليقظة لا فى المنام، والمستقبل إنما يتحقق كما يتنبأ به العالم الذى يدرك مقدماته، لا كما يتوقعه الجاهل. وشهادة الحس تكون أوثق فى موضوعه الخاص، منها فى موضوع مشترك، ولا يحدث قط أن يقرر حس، أن شيئاً كذا وليس كذا فى آن واحد.

٣ ـ ظن السوفسطائيون أن الموجودات كلها عبارة عن محسوسات، ولما كانت هذه المحسوسات فى حركة متصلة، فقد توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصددها

أمر مستحيل. ويرد أرسطو على هـذا بأن الأشـياء لا تتغير من كل وجه، فإن الصورة تذهب وتبقى الهيولى لتحل فيها صورة أخرى، وبقاء الشيء معناه أن صورته باقية وإن تغيرت أعراضه، والعلم بالأشياء والموجودات إنما يكون بالصور لا بالأعراض[1].

٢ ـ رأى الشكاك:

أخذت لذة البحث النظرى تضعف بعد أرسطو وأخذ العقل يشك فى ذاته، ووضعت قواعد النزعة الارتيابية عند «فورون + ٢٧٥٠ ق.م» وأصحاب الأكاديمية الجديدة. وكان من نتيجة ذلك أن شك هؤلاء الشكاك فى إمكانية قيام أى علم، وعلم ما بعد الطبيعة من باب أولى[2].

٣ ـ رأى كانط:

رفض الميتافيزيقا بمعناها التقليدى فيلسوف القرن الثامن عشر «كانط + ١٨٠٤» إذ استعرض العلوم الثلاثة المعروفة فى عصره وهى: الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة، فأعجبه العلمان الأولان وأرضاه الأساس الذى قاما عليه، ولكنه ضاق بالميتافيزيقا التقليدية الدوجماطيقية التى لا تقبل مبادؤها تحليلاً ولا تحتمل برهاناً. وبمقدار اتفاق العقول فى مجال العلم الرياضى والعلم الطبيعى، بمقدار اختلافها بصدد ما بعد الطبيعة، ومن أجل هذا أراد «كانط» أن يعرف شروط قيام العلم الصحيح، وأن يحقق للفلسفة من التقدم ما حققه العلم. ولكن من أين للعلم هذا التقدم الذى أحرزه؟

رأى كانط أن أحكام العلم تجمع بين الجانب التركيبى الذى تقدمه التجربة، وبين الجانب الأولى الذى يقدمه العقل، وعدم الاقتصار على جانب دون آخر هو الذى أدى إلى تقدم العلوم الرياضية والطبيعية.

أما فيما بعد الطبيعة، فالحال مختلف تمام الاختلاف، إذ أن أحكامها كلها أولية ولا تستند إلى التجربة فى شىء. وعدم استنادها إلى التجربة هو الذى أدى إلى تأخرها. فأراد كانط أن يحدث ثورة فى الفلسفة أو فى علم ما بعد الطبيعة، يرمى

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص ١٧٢ ـ ١٧٣.
(٢) انظر تفاصيل مذاهب الشكاك فى الفصل الأول من مبحث المعرفة.

من ورائها إلى وضع حدود لقوانا المدركة، لكيلا يطلق العقل لنفسه العنان ويبحث فى أمور ليست من اختصاصه، ولذلك سمى فلسفته بالفلسفة النقدية، لأنه اهتم فيها بوضع الحدود التى يجب ألا يتعداها العقل الإنسانى.

وبرهن «كانط» بأدلة قاطعة، على أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة حتى عصره، خالية من الصبغة العلمية، وبيَّن أنه كلما انطلق العقل فى ادعاءاته النظرية المجردة وبعد عن التجربة، أدى به هذا إلى الوقوع فى تناقضات لا حد لها، بحيث يستطيع أن يثبت بسهولة الشىء ونقيضه.

وكان من نتيجة المذهب النقدى أن قوضت الميتافيزيقا بالمعنى القديم، أى بالمعنى المجرد، وأصبح يقصد بها البحث فى الظواهر التى فى مقدور العقل البشرى المحدود، والتى لا تتعدى حدود التجربة. وذهب «كانط» إلى أن الميتافيزيقا القديمة كانت بحثاً فيما وراء الظواهر أى ما يسميه «كانط» عالم الشىء فى ذاته، ولذلك فإن كانط قد قصر البحث الفلسفى على البحث فى عالم الظواهر، وأهمل الميتافيزيقا بالمعنى القديم، كما فصَّل فى كتابه «نقد العقل النظرى الخالص».

هذه هى الميتافيزيقا التقليدية التى توخى «كانط» إبطالها، ولكنه صرح بأن الميتافيزيقا هى الفلسفة الحقيقية، أو هى الفلسفة عينها. لقد حرص على أن يقيم ميتافيزيقا نقدية تحليلية وظيفتها الكشف عن العناصر الأولية فى المعرفة والعمل، فقرر فى كتابه «نقد العقل العملى» وجود الله وحرية الإنسان وخلود النفس باعتبارها «مسلَّمات Postulates» لا تدخل فى نطاق العقل النظرى الذى لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز ظواهر الأشياء، هى مسلمات العقل العملى وليس فى وسع العقل النظرى أن يقيم الدليل عليها[1].

٤ ـ موقف الوضعية التقليدية من الميتافيزيقا:

أنكر المذهب الوضعى كل تفكير قبلى ميتافيزيقى، واستبعد البحث فى الغايات القصوى والعلل الأولى، ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث التجريبى، وقد كان «أوجست كونت» + ١٨٥٧ إمام هذا المذهب وواضع اسمه.

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة ـ ص ٢٦٣.

والوضعية تنتهى إلى أن الفلسفة بمعناها الدقيق، قد استنفذت موضوعاتها وافتقدت ما يبرر وجودها. كانت قائمة يوم كانت فى الواقع مرادفة للعلم، وكان الناس يتأثرون بأحلامها الباطلة، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفة واستقل موضوعاً ومنهجاً، ثم تشعب إلى علوم، وتكاثرت العلوم بتكاثر الموضوعات التى كشف عنها البحث، فأصبحت فلسفة ما بعد الطبيعة غير ذات موضوع، إذ اختفت من العقل البشرى كما توارت من العالم الخارجى، وتلاشت من البحث السيكولوجى بعد أن قام علم النفس التجريبى، وتوارت من الأبحاث الطبيعية بعد أن استقام علم الطبيعة، وقد ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت ضالة شريدة فى نطاق ضيق. . إلخ. ودراسة تاريخها يحقر من شأنها، إذ أنها لم تستطع بعد انقضاء قرون على وجودها أن تهتدى إلى حل نهائى عام لمشكلة ما، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدد حل المشاكل التى تصادفهم، بل إن غايتها ومنهجها لا يزالان مثاراً للجدل والمناقشة، وإذا نحن قارنًا بين النجاح الذى أصابه العلم الوضعى، وبين عجز العقل النظرى الذى يقيم تفكيره على الأوليات التى تسبق كل تجربة ، لاحظنا أن كل شىء وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس فى مقدور العقل البشرى أن يدركه، لأن مجال التفكير العقلى الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التى تربط بعضها بالبعض الآخر.

وذهب «كونت» إلى أن التفكير الميتافيزيقى يمثل مرحلة من مراحل العقل انقضى عهدها، ذلك أن العقل قد مر بثلاث مراحل أو أدوار هى: الدور اللاهوتى ثم الميتافيزيقى، ثم الواقعى (أو الوضعى وهو الدور العلمى، وهذا هو قانون الأطوار الثلاثة أو الأدوار الثلاثة.

فى الدور الأول، كان العقل يبحث فى كنه الموجودات وأصلها ومصيرها، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات فائقة على الطبيعة، وكان منهجه فى ذلك قائماً على الخيال، فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفى وراء الطبيعة المرئية - كالآلهة والشياطين - وتؤثر فيها تأثيراً تعسفياً.

وفى الدور الميتافيزيقى، يظل العقل يبحث كنه الأشياء وأصلها ومصيرها، ولكنه يرتقى فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية، ويرد الظواهر إلى علل

مجردة خفية يتوهمها فى باطن الأشياء، وهى معانى مجردة، بهذا خالف الدور اللاهوتى فى أنه أحل المجرد مكان المشخص، ووضع الاستدلال مكان الخيال، أما المشاهدة (الملاحظة) فتحتل فيه مكاناً ثانوياً.

وفى الدور الثالث، يتجنب العقل الطريقتين السالفتين فى البحث موضوعاً ومنهجاً، ويعدل عن البحث فى أصل الكون ومصيره وعلله الخفية، ويهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها، وبهذا يستغنى عن العلل بوضع القوانين، أى العلاقات المضطردة بين الظواهر، ويقيمها على أساس من المشاهدة لا من الخيال ولا من الاستدلال[1].

ومعنى ذلك أن تقدم الإنسانية عند «كونت»، مرتبط بعدولها عن التفسير الميتافيزيقى، واتجاهها إلى التفسير الوضعى للظواهر، وفى هذا نقد للميتافيزيقا باعتبارها علماً. وهكذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية دون أن يقرها أو يهدمها مكتفياً بأن قال: إنها تمثل عنده مرحلة من مراحل التفكير انقضى عهدها. فالميتافيزيقا قد استعاضت عن الخيال الذى كان سائداً فى الدور اللاهوتى بالتجريد، وقدمت للإنسانية طلاسم غير مفهومة، مثل «الصور الجوهرية» و«القوى الحيوية» و«المطلق».

وقد جاهد أتباع «كونت»، فى استبعاد النزعة الميتافيزيقية والمنطقية الصورية عن الفلسفة وعلومها، واستعاضوا عنها بالنزعة العلمية التجريبية، وتركوا الخيال والاستدلال منهجاً، واصطفوا مناهج التجربة، وانصرفوا عن البحث فى كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها، وتجلت جهودهم فى الكثير من العلوم الفلسفية والجزئية، وبدا هذا فى كتابات «رينان + ١٨٩٢» فى تاريخ الأديان، و«دور كايم + ١٩١٧ «فى علم الاجتماع» و «ليفى بريل + ١٩٣٩» فى علم الأخلاق، و«جوبلو + ١٩٣٥» فى علم المنطق» و «ريبو + ١٩١٦» فى علم النفس، و«تين + ١٨٩٣» فى علم الجمال.

---

(١) ليفى بريل: فلسفة أوجست كونت - ترجمة: د. محمود قاسم، د. السيد محمد بدوى - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥٢ - ص ٣٥ وما بعدها.

٥ ـ نقد الوضعية المنطقية للميتافيزيقا:

كانت مهمة الفلسفة التقليدية ،النظر الشامل إلى الوجود اللامادى بما هو كذلك، والبحث فى لا نهائية الكون ومكان الإنسان منه، ومعرفة أصله ومصيره، ودراسة قيمه المطلقة الثابتة فى مجال الحق والخير والجمال، فأشفق الوضعيون من هذه الإدعاءات الضخمة، وأنكروا إمكان التوصل فيها إلى حقيقة. وكان شاهدهم على هذا أن التفكير فى هذه المجالات مع قدمه لم يتقدم خطوة واحدة، ولم يوفق أساطين الفلاسفة إلى وضع حل مقنع لمشكلة من هذه المشكلات، فعمد الوضعيون المناطقة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية ليتبينوا وجه الحق فى أمرها، وانتهت تحليلاتهم إلى استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث لأن قضاياها لا تحمل معنى، وقنعوا بتحليلاتهم المنطقية وقصروا عليها مهمة الفلسفة، فماذا يراد بالتحليل المنطقى؟

يراد بالتحليل المنطقى إزالة اللبس والإبهام عن الأفكار، وبيان عناصرها واضحة جلية متميزة. فالتحليل يتناول اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية، أو يصطنعها الباحثون فى دراساتهم العلمية، وبهذا التحليل يمكن التمييز بين العبارات التى تحمل معنى، والعبارات الخلو من كل معنى.

إن القضية فى عرف المنطق التقليدى، هى كل قول يحتمل الصدق والكذب، وهى تبدو فى نظر الوضعية المنطقية على صورتين:

قضية تحليلية تفسيرية كقضايا العلوم الرياضية، وهى تحصيل حاصل وأحكامها أولية قبلية سابقة على كل تجربة، ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه، أى قانون عدم التناقض.

وقضية تركيبية كقضايا العلوم الطبيعية، التى تنبئ عن علم جديد يتطلب التثبت من صحته اختباره تجريبياً. وما عدا هذين النوعين من العبارات، يعد فى نظر الوضعيين المناطقة أقرب إلى التعبيرات العاطفية الانفعالية منه إلى المعرفة العلمية، ومن ثم كان فى نظرهم كلاماً فارغاً، لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب، وبهذا تستبعد من مجال البحث العلمى العبارات الإنشائية عند النحويين كالأمر والنهى والتعجب والاستفهام. كما تستبعد قضايا القيم، وهى العبارات

التى تعبر عما ينبغى أن يكون فى مجال الخير والحق والجمال، لأن «ما ينبغى أن يكون» ليس بكائن بالفعل، بحيث يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية. كما تستبعد قضايا الميتافيزيقا، التى قد تعد فى نظر النحويين مثلاً عبارات مفيدة تتألف من مبتدأ وخبر، كقولنا: النفس خالدة، الله موجود، الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية... هذه العبارات لا تعتبر فى رأى هؤلاء الوضعيين قضايا بالمعنى الذى أسلفناه، لا تدخل فى مجال القضايا التحليلية لأن محمولاتها ليست متضمنة فى موضوعاتها، ولا هى تساويها بحيث تعتبر تفسيراً لها، ومن ثم لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل، ولا تدخل فى نطاق القضايا التركيبية لأن التثبت منها بالخبرة الحسية مستحيل. فليس فى العالم الخارجى كائن يخضع لحس اسمه «النفس».. إلخ. إن الوقائع التى تعبر عنها مثل هذه العبارات، لا يتيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقى ولا بأى منهج تجريبى، ووراء مناهج الاستدلال المنطقى والمنهج التجريبى، لا يوجد منهج آخر يمكن اصطناعه للتحقق من صدق العبارات. أما مناهج الحدس والاستنباط العقلى، التى اصطنعها الفلاسفة العقليون فى إقامة مذاهبهم الميتافيزيقية فمرفوضة أصلاً فى نظر هذه التجريبية المنطقية.

بهذا استبعدت الوضعية المنطقية ما بعد الطبيعة من مجال البحث، لأن عباراته لا تدخل فى نطاق القضايا التحليلية ولا مجال القضايا التركيبية، وإنما هى كلام خلو من كل معنى يمكن التبثت منه بالخبرة الحسية. ولم تقصد الوضعية إلى إقامة نظريات فلسفية جديدة، بل قنعت بتوضيح النظريات القائمة عن طريق التحليل المنطقى. إنها تنفر من الغموض والإبهام، وترى أن ما يتعذر إيضاحه يجب إهماله، لأن اللغة الواضحة هى وحدها لغة العلم، ومهمة الفلسفة الأصيلة خدمة العلم والكشف عن التركيب المنطقى للغة، فإذا أدت الفلسفة ـ بهذا المعنى التحليلى ـ مهمتها، أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلو من كل معنى، وأن الشعر كلام فارغ، وأن كثيراً من أحداث التاريخ مجرد خداع[1].

---

(1) توفيق الطويل: أسس الفلسفة ـ ص ٢٧٢ وما بعدها.

ثانياً: طبيعة الوجود

السؤال الأساسى الذى يطرحه علم الوجود هو: ما هى طبيعة الواقع النهائى الذى يقع خلف الظواهر المحسوسة؟ أو ما العلة ـ أو العلل ـ الأولى والبعيدة وما طبيعتها؟ أو ما المبدأ الأساسى فى العالم؟

وقد تعددت الإجابات عن هذه الأسئلة بتعدد المذاهب الفلسفية المختلفة، ويمكن حصر هذه الإجابات فى ثلاثة مذاهب رئيسية هى:

١ ـ **مذهب مادى**: يرى أن المادة أساس الوجود بما فيه من أشياء، وأن الحياة والحركة وغيرها، مما يظن البعض أنها تشهد بوجود الروح أو العقل، ليست فى واقع الأمر إلا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها، فإذا فنت المادة وانحلت، فنت النفس، وانعدمت الحياة، وتوقفت الحركة. والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب المادى.

٢ ـ **مذهب روحى أو عقلى**: يرى أن الروح أو العقل أساس الوجود بكل ما فيه، وأن المادة فى كل صورها ليست إلا ظاهرة من ظواهر الروح. والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب الروحى. وكلا الفريقين ـ من الماديين والروحيين الذين يفسرون الوجود برده إلى أصل واحد ـ هم أصحاب المذهب الواحدى Monism.

٣ ـ **مذهب ثنائى**: من الفلاسفة من رد الوجود إلى أصلين هما: المادة والروح معاً، وأولئك هم أصحاب المذهب الثنائى «أو مذهب الأثنينية» Dualism وهؤلاء ومن أرجع الوجود إلى عدة أصول ـ كأصحاب القول بالذرات «مادية أو روحية» أصلاً لهذا الوجود ـ يعتبرون من أصحاب مذهب التعدد أو التكثر Pluralism.

ولعلنا نلاحظ أن هذه المذاهب تتضارب وتتعارض فيما بينها بدرجة كبيرة، وهذا يدلنا - بلا شك - على أنه ليس فى الإمكان الوصول إلى اليقين المطلق بصدد موضوعاتها، لأنها تعتبر وجهات نظر شخصية فى تفسير طبيعة الوجود، ولا تعتمد كثيراً على التقدم العلمى.

وعلى أى حال، فإننا سنحاول أن نتحدث عن كل منها بشىء من التفصيل فيما يلى:

١ - المذهب المادى: Materialism :

يحاول هذا المذهب تفسير الوجود بكل ما فيه من أشياء وظواهر، بالمادة وتحولاتها. وليس هذا المذهب مذهباً جديداً، وإنما هو قديم قدم الفلسفة ذاتها.

وإذا كان المذهب المادى قد انتشر لدى كثير من التيارات المعاصرة، فإن أصوله تمتد إلى فلاسفة الإغريق، إلا أنه يلاحظ أن هناك فرقاً بين تصور القدماء للمادية، وتصور المحدثين من دعاة العلم التجريبى لها.

ويتمثل هذا الفرق فى أن القدماء يفسرون الوجود الخارجى تفسيراً مادياً مطلقاً، فالأشياء لها وجود خارجى مستقل عن إدراكنا لها، ومن ثم فقد فسروا الموجودات كلها بالمادة. أما المحدثون فقد حاولوا أن يربطوا بين الأشياء وبين إدراكنا لها، فذهب بعضهم إلى أننا لا ندرك سوى المحسوسات وأن التجربة الحسية هى أساس معرفتنا، وأن المحسوس هو الحقيقة[1].

ومهما يكن فإن المذهب المادى له صورتان: صورة ترد الوجود إلى مبدأ واحد وأصل واحد بسيط، وهذه الصورة هى الواحدية المادية. وصورة ترد الوجود إلى مبادئ مادية متعددة، وهذه الصورة هى التعدد أو الكثرة المادية. وهاتان الصورتان واضحتان عند القدماء، فالواحدية المادية قد ظهرت قديماً لدى المدرسة الأيونية الأولى فى الفلسفة اليونانية، فقد أرجعت هذه المدرسة جميع الأشياء إلى أصل أو مبدأ واحد ظهر عنه كل شىء، وهذا الأصل هو الماء عند طاليس، والهواء عند أنكسيمانس، والنار عند هيراقليطس.

---

(١) انظر الدكتور أبو ريان: الفلسفة ومباحثها - ص ١٨٩ .

أما الكثرة المادية، فقد ظهرت عند الطبيعيين المتأخرين من فلاسفة اليونان، من أمثال أنباذوقليس (ت ٤٣٠) الذى رد الأشياء كلها إلى أصول أو عناصر أربعة هى: الماء والهواء والنار والتراب، وزعم أن لكل منها كيفية خاصة، فالحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب، وتحدث الأشياء باجتماع هذه العناصر، وانفصالها بفعل قوتين يسميهما: المحبة والكراهية[١].

ومن أصحاب الكثرة المادية أيضاً، الفيلسوف اليونانى «ديمقريطس ت ٣٧٠ ق. م»، الذى يعد المؤسس الحقيقى للمذهب المادى فى العالم القديم، فقد زعم أن الموجودات كلها تتألف من ذرات مادية كثيرة، أو جواهر فردة، لا تختلف إلا فى الشكل والكم، وهى جزئيات لا متناهية العدد ولا تقبل القسمة، وهذه الذرات أو الجواهر الفردة تتحرك فى خلاء، فينشأ عن حركتها اجتماع بعضها مع البعض على صور شتى، وتتكون الأشياء، وإذا انفصلت الجواهر عن بعضها فسدت الأشياء وانحلت، ولا يتضمن الانفصال هنا أى فناء للذرات، فهى باقية قديمة تعود فتؤلف مجموعات أخرى لتصبح موجودات أخرى.. وهكذا[٢].

وعلى الرغم من أن أصحاب هذا المذهب، قد قالوا بأن الذرات كلها من طبيعة واحدة، لا تختلف إلا من حيث الحجم والشكل والوضع، وأن هذه الاختلافات كافية لإظهار التمايز بين الموجودات، فإنهم يرون أن هناك فرقاً ملحوظاً بين الأشياء والنفس. فمع أن النفس - فى نظرهم - مادية كالأشياء، إذ أنهم يرون أنها مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، فالذرات التى تتألف منها مستديرة نارية (وهى نفس الذرات التى تتألف منها النار)، وهى أيضاً ذرات ملساء دقيقة منتشرة فى الهواء، تدخل إلى الجسم عن طريق التنفس، فإذا ما تطايرت وتركت الجسم فذلك يعنى الموت. أما إذا فقد الجسم بعضها، فإن الشخص لا يكون كامل الوعى ولا تام الشعور، ولكن إذا حصل على ما ينبغى أن يحصل عليه من الذرات، ليتوفر له الإحساس والفكر الكاملين، فعندئذ يكون الشخص فى حالة تامة من الشعور[٣].

---

(١) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٣٦.
(٢) المرجع السابق: ص ٣٨.
(٣) أبو ريان: الفلسفة ومباحثها - ص ١٩٠.

من الواضح أن ديمقريطس وأتباعه، يرون أن الأشياء والنفوس من طبيعة مادية واحدة، إلا أنهما يختلفان من حيث درجات المادة، فالذرات التى تتألف منها النفوس تتميز - كما قلنا - عن الذرات التى تتكون منها الأشياء بالدقة وسرعة الحركة وما إلى ذلك.

ولعلنا لاحظنا أن ديمقريطس قد بالغ فى تفسيره للأشياء، وزعمه أن حركة الذرات فى الخلاء حركة آلية تلقائية، ومن ثم فإن مذهبه يعتبر من أكثر المذاهب تطرفاً فى الآلية.

وإذا كان ديمقريطس يعد بحق الممثل الحقيقى للنزعة المادية الآلية، فى العصر القديم، فإن الفيلسوف الإنجليزى «توماس هوبز ت ١٦٧٩» يعتبر زعيم المذهب المادى فى العصر الحديث، فقد ذهب إلى أن الموجودات الكونية كلها جسمية مادية. وقال فى ذلك: «العالم، ولا أعنى بذلك الأرض وحدها، بل الكون (أعنى مجموع الأشياء الموجودة) جسمى أو مادى، أعنى أن له أبعاداً فى الحجم أو المقدار كالطول والعرض والعمق، وكذلك كل جزء من أجزاء الجسم هو أيضاً جسم ذو أبعاد ثلاثة، ومن ثم فإن كل جزء من أجزاء الكون جسم، وما ليس بجسم لا يمكن أن يكون جزءاً من هذا الكون»[1].

وإذا كانت الموجودات فى نظر «هوبز» ترجع إلى المادة، فإن التغير على اختلاف أنواعه يرجع إلى الحركة. ومعنى هذا أن المادة وحركاتها هى الحقيقة المطلقة فى الوجود، فالمادة هى الجوهر الأول الذى تتألف منه الأشياء بفعل الحركة، ومن ثم فإنه يفسر كل شيء تفسيراً مادياً، بما فى ذلك سائر الحركات العقلية التى يفسرها بالحركة الآلية.

وقد تطور المذهب المادى بعد ذلك على يد «إسحق نيوتن ت ١٧٢٧م»، الذى يرجع الفضل إليه فى تشكيل هذا المذهب فى صورته الشائعة، إلا أن التفسير المادى للموجودات قد تطور مع تطور التفكير العلمى، ومن ثم اختلف الماديون فى الكثير من تفاصيله.

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة - ٣٠٩.

وعلى أى حال، فإن كثيراً منهم يرون أن العقل صورة من صور المادة، التى تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير، وهم بهذا ينكرون وجود شىء اسمه روح أو عقل مستقل عن المادة، إذا حل فيها وهبها الحياة والحركة والفكر. وليست الظواهر الوجدانية إلا وظائف لأعضاء الإنسان، فالتفكير وظيفة المخ، إذ أن المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء، وكما تهضم المعدة الغذاء[1].

وقد قرر «دى لامترى ت ١٧٥١» فى كتابه «الإنسان باعتباره مادة» أن المادة تتحرك وتحس، والعقل علة هذه الحركة، وهو شىء مستقر فى الجسم، فهو متحيز، ومن ثم كان مادياً، والإدراك ينشأ عن تركيب الأعضاء، ويتأثر المزاج بالبيئة والغذاء والتربية، كما يتأثر الخلق بالمزاج.

وحارب «هلباخ ت ١٧٨٩م» فى كتابه عن «نظام الطبيعة»، كل نظرية تزعم أن وراء الظواهر المحسوسة عالماً أو موجودات غير مرئية، وليس العقل عنده إلا الجسم منظوراً إليه من ناحية بعض وظائفه، وكل شىء فى الوجود يمكن تفسيره بالمادة والحركة، وهما عنده أزليتان، أبديتان، تتحكم فيهما قوانين ضرورية، ومن ثم ينتفى وجود النفس البشرية، ويمتنع وجود الله وتدبيره وعنايته، ولا يكون للطبيعة غاية أو هدف تعمل على تحقيقه[2].

وهكذا يحاول الماديون أن يفسروا كل شىء تفسيراً مادياً، وأن يردوا الوجود إلى المادة والحركة، وقد استندوا فى ذلك إلى أدلة كثيرة أهمها: أن القول بوجود جوهر روحى سابق على الجسم فيه مناقضة للعلم والتجربة، وأن مثل هذا الرأى الذى يفترض وجود جواهر روحية خفية وراء الظواهر المادية، هو من قبيل الآراء التى ليست ممحصة، والتى تعد من قبيل التفكير البدائى الغامض الخفى، إذ أن التجربة لا تكشف إلا عن المادة وظواهرها.

وقد فسروا العالم، فذكروا أنه وجد أولاً سديم غازى لم يسمح بانتشار الحياة على وجه الأرض، ثم بردت الأرض ونشأت الحياة العضوية والنباتية والحيوانية

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٢٤١.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٤١ وما بعدها.

والإنسانية، من عوامل مادية بحتة. وعلى هذا فليس هناك مجال للقول بوجود الروح أو بسبقها على المادة فى الوجود.

هكذا كان للماديين عامة موقف إزاء الموجودات وتفسير طبيعتها، بل وجدوا لكل مشكلة حلاً، ولكل ظاهرة تفسيراً، حتى ما يتعذر تفسيره بالمادة فى نظر المفكر المحايد. فعرضوا لتفسير الحياة والعقل والشعور والخيرية والشرية وغيرها، فى ضوء المادة التى دانوا بها وحدها. بل إنهم حاولوا تفسير الألوهية ذاتها على هذا الأساس. إنهم ينكرون لا محالة وجود الله، إلا باعتباره مجرد فكرة فى أذهان الناس، وما دام كل شىء يرتد عندهم إلى المادة، فالله - بأى معنى من معانيه الميتافيزيقية - لا يمكن أن يكون عندهم إلا مادة، ويقولون: إننا إذا اختبرنا أظهر الصفات الإلهية التى تعزى فى العادة إلى الله، وجدنا أنها الصفات التى تضاف عادة إلى المادة.

فالله يوصف بأنه أزلى أبدى، وهذا هو وصف المادة عندهم، لأنها فى نظرهم لا يمكن أن تخلق ولا أن تفنى. والله يوصف بأنه موجود فى كل مكان والمادة كذلك موجودة فى كل مكان، وفى كل جزء من أجزاء الموجودات، والله خالق وعلة كل موجود، ومن المادة صنع كل شىء، والله ليس معلولاً لعلة أوجدته، لأنه العلة الأولى للأشياء، وكذلك المادة، والله إذا أراد شيئاً قال له: كن فيكون، ولا راد لقضائه، ولكن ما توجبه القوانين الآلية الميكانيكية لا بد - فى نظر الماديين - أن يكون.

وقد فشا هذا المذهب المادى الميتافيزيقى بين العلماء الطبيعيين وأتباعهم، ممن وجدوا فى العلوم الطبيعية المفتاح لتفسير طبيعة الوجود القصوى، ولما كانت المادية تتخذ من هذه العلوم أساساً لها، اعتبرت عند الكثيرين من المفكرين، أكثر المذاهب الميتافيزيقية امتزاجاً بالعلم وتأثراً بروحه.

وقد لاحظ بعض المفكرين الماديين - الذين يتمسكون بالعلم ومناهجه التجريبية، فيسلمون بالمادة ويرفضون ما وراءها - أن منهج البحث العلمى يقتضى الاقتصار على التسليم بالتفسير الآلى، على اعتبار أن وظيفة العلم تقوم فى تصنيف الظواهر والتنبؤ بوقوعها متى توافرت أسباب وجودها، وتقتضى أن يحلل الأشياء التى

يدرسها إلى أجزاء يمكن إخضاعها لمناهج البحث التجريبى. وبهذه الروح رأوا أن العلم إذا عرض لدراسة الإنسان، رفض إخضاع الحياة الإنسانية لمبادئ غير آلية، يمكن أن تتدخل فى أية لحظة، وتهدم الترابط العلمى بين المؤثرات واستجاباتها. فالعلم - فى نظر هؤلاء الماديين - لا يستطيع أن يخضع الإنسان لدراساته ومناهجها، إلا إذا اعتبره شبيهاً بآلة معقدة، تخضع فى عملها لنفس القانون الذى تخضع له سائر أجزاء الكون الذى يدرسه العلم، إذ ليس الإنسان إلا جزءاً من هذه الأجزاء، وإذا افترضنا أن العقل يقوم مستقلاً عن الجسم، فإن دراستنا العلمية له يجب أن تكون موضوعية وليست ذاتية، ويتيسر هذا النوع من الدراسة عن طريق اللغة التى يتحدثها الإنسان، والأفعال التى يأتيها، كما ندرس نمو النبات وحركات الكواكب السيارة ونموها. بهذا يدرس العلم الإنسان وكأنه «عينة معملية» للإنسان تخضع للملاحظة وللتجربة، ولا بأس من أن نسجل فى هذا المقام نموذجاً من هذه الدراسة المعملية، نقتبسه من كتاب «هوارد» فى « الدراسة الصحيحة للجنس البشرى»[1].

يقول «هوارد» فى تحليله للإنسان: إنه مؤلف من المواد التالية بنسب معينة هى:

- ماء يكفى لملء برميل يسع عشرة جالونات.
- دهن يكفى لصنع سبع سبائك من الصابون.
- كربون يكفى لصنع ٩٠٠٠ قلم من الرصاص.
- فسفور يكفى لصنع ٢٢٠٠ رأس من رءوس عيدان الكبريت.
- حديد يكفى لصنع مسمار متوسط الحجم.
- كلس (جير) يكفى لبياض «تقفيصة» فراخ.
- وكميات ضئيلة من المغنسيوم والكبريت.

فإذا جمعت هذه المواد وخلط بعضها بالبعض الآخر، بنسب صحيحة وطريقة دقيقة، كان ناتج هذا الخليط إنساناً لا محالة، أى أن هناك قاعدة لإنتاج الإنسان كما توجد قاعدة لإنتاج أى شىء مادى آخر.

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٢٤٥.

والحق أنه لا يمكن تفسير الحياة تفسيراً مادياً خالصاً، وإذا كانت قد نشأت - كما يزعمون - تلقائياً وبفعل الصدفة، فلماذا لا يستطيعون تأليف جسم من عناصر مادية؟ وقد حاول بعضهم فعلاً أن يقوموا بأمثال هذه التجارب، ولكنهم فشلوا فى تحضير الخلية الحية رغم معرفتهم بتكوينها العنصرى والكيميائى، وهذا يثبت بلا شك أن الكائن الحى ليس مادة فحسب، بل هو مادة ومبدأ آخر ليس ماديا[1]. ومن الصحيح أنه لم يثبت بالتجربة، لكن ذلك ليس دليلاً على عدم وجوده، لأن عجزنا عن إدراك شىء - بالتجربة الحسية - لا يعتبر برهاناً على أنه ليس موجوداً، فالمبدأ المصاحب للخلية الحية لا يمكن الإحساس به، ولكننا لا نستطيع تفسير حياة الخلية فى الكائن الحى بدونه.

وقد اضطر العلم الحديث إلى التسليم ببعض الحقائق، على الرغم من أنه لم يدرك - بمنهجه التجريبى - جوهرها، من ذلك الكهرباء، فإننا نستطيع توليدها بآلات مادية، ونستطيع أن نلاحظ آثارها ونستغلها فى حياتنا وفى الصناعة، مع أننا لا ندرك بالحس جوهرها وحقيقتها فى ذاتها.

وباختصار فإن التفسير المادى لا يمكن أن يعتمد عليه فى تفسير طبيعة الموجودات، وخاصة ظاهرة الحياة. وزعم الماديين بأن الحياة نوع من المادة المعقدة لا يكفى فى تفسيرها، ولا يخرجنا من دائرة المادة. ثم إن قولهم بأن العقل وضروب النشاط الذهنى إنما ترتد إلى المادة، قول فيه كثير من التبسيط المسرف، بل إنه ليتعارض - كما يقول كولبه - مع قانون عدم فناء الطاقة، الذى يرى أن الطاقة رغم تغير صورها لا بد أن تظل ثابتة على الدوام. «ومن الصعب تفسير كيفية ظهور الظواهر العقلية على الظواهر الفيزيقية - على أنها معلولة لها - من غير أن تفقد الظواهر الفيزيقية من طاقتها شيئاً»[2].

إذن فلا مناص لهم من التسليم بمبدأ يغاير المادة، يمكن عن طريقه تفسير ظاهرة الحياة، ووحدة الكائن الحى والظواهر الأخرى تفسيراً صحيحاً.

---

(١) أبو ريان: الفلسفة ومباحثها - ص ١٩٣.

(٢) كولبه: المدخل إلى الفلسفة - ص ١٧٠.

٢ ـ المذهب الروحى Spiritualism :

يحاول هذا المذهب تفسير الوجود تفسيراً روحياً، بمعنى أنه يرى أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية فى أصلها، فهذه الظواهر المحسوسة ليست هى الحقيقة المطلقة، وإنما الطبيعة الحقيقية للوجود هى الروح أو العقل، فهما مصدر الظواهر المادية والبدنية.

والمذهب الروحى ليس جديداً فى الفلسفة، وإنما هو قديم تمتد أصوله وجذوره إلى الفلسفة اليونانية، إلا أنه فيما يبدو قد نشأ بعد المذهب المادى، وذلك أن العقل من شأنه أن يتجه أولا إلى المحسوس، ثم سرعان ما يتجاوزه إلى البحث فيما وراءه.

وعلى أى حال فقد بدت نواة هذا المذهب عند الإيليين، وخاصة «بارمنيدس»، فقد ذكر أن الوحدة هى الصفة الأساسية للوجود، والحسى هو الذى يدرك الوجود المتغير، أما العقل فهو الذى يدرك الحقيقة الواحدة، فالوحدة هى التى تميز بين الوجود الدائم والوجود المتغير[١].

وقد اتضح هذا المذهب عند أفلاطون، حتى أن مذهبه يعتبر أول مذهب روحى فى تاريخ الفلسفة اليونانية، ذلك أنه قد ذهب إلى أن العالم الحقيقى هو عالم المثل، أما عالم المحسوسات فهو عالم خيالات وأشباح وظلال. فالمثل فى نظره ذات طبيعة عقلية مفارقة تؤلف عالماً للحقائق المطلقة فى مقابل العالم الحسى، ومعنى هذا أن المثال عنده هو الموجود الحق، والمحسوس ظاهرة مؤقتة زائلة.

ويبدو أن أفلاطون كان يريد توكيد الصلة بين المحسوس والمعقول، وخصوصاً فى المرحلة الأخيرة من مراحل تطور نظرية المثل عنده، وهذا ما جعل البعض يترددون فى قبول مذهبه، على أنه مذهب روحى خالص، إلا من حيث أنه يدعو إلى التحرر من الحس، ويبشر بضرورة مفارقة النفس للبدن، وعودتها إلى مستقرها فى العالم المعقول.

---

(١) كولبه: المدخل إلى الفلسفة ـ ص ١٥٦ .

ولعل أصدق تعبير لهذا المذهب يبدو فى فلسفة «ليبنتز + ١٧١٦ م» من ناحية، و«باركلى + ١٧٥٣» من ناحية أخرى.

وأولهما : يعتبر منشئ المذهب الروحى الحديث، إذ هاجم المذهب الآلى الذى فسر به ديمقريطس طبيعة الوجود، وتصدى لأنصار المذهب المادى من معاصريه من أمثال «نيوتن» و «لوك» وغيرهما، الذين يفسرون الوجود تفسيراً مادياً خالصاً، وحاول أن يفسر الوجود أو الكون تفسيراً ديناميكياً أو روحياً، فى الوقت الذى بدأ فيه تيار العلم الطبيعى فى الظهور، وتفسير العالم تفسيراً مادياً آلياً.

قرر ليبنتز أن المادة والحركة يردان إلى الطاقة أو القوة، فالطاقة هى الحقيقة المطلقة التى تؤسس الظواهر المادية، وقد استدل «ليبنتز» على وجود الطاقة من أننا نتعرف على شعورنا الداخلى بسهولة، ولما كانت القوة العارفة فى تجربتنا الشخصية ذات طابع روحى، فإنه ينتج عن ذلك أيضاً أن القوة فى العالم الخارجى هى الأخرى - بدورها - ذات طابع روحى فى مكوناتها الحقيقية. إذن فالحقائق الأساسية فى الوجود ليست سوى مراكز للقوة أو الطاقة، وهذه المراكز ذات طبيعة روحية، وهى عبارة عن جواهر لكل منها طابعه الفردى المميز، وقد أطلق على هذه الجواهر اسم «المونادات» أى الذرات، وهذه الذرات الروحية هى الذرات الحقيقية التى تتركب منها الموجودات، أما الذرات التى تدرسها العلوم الطبيعية فهى ذرات فى الظاهر فحسب، ولكنها ليست حقيقية.

إذن فالموجودات تتألف من ذرات أو مونادات روحية متناهية العدد، لا تقبل التجزئة، ولا تتعرض للفناء، وتنزع دائماً إلى الحركة، وتتميز بأنها بسيطة وغير ممتدة، فلا شكل لها ولا مقدار، بها تتكون الأشياء، وهى مدركة، وإن كان إدراكها يتفاوت قوة وضعفاً، فيقوى إدراكها طردياً مع الترقى من الجماد إلى الحيوان، فالإنسان، فالله «الموناد الأعظم، أو موناد المونادات» على حد تعبير ليبنتز، وهو خالق المونادات أو الذرات الأخرى كلها[1].

ومعنى هذا أن المونادات أو الذرات الروحية، يختلف بعضها عن البعض الآخر من حيث الكيف فحسب، إذ أنها غير ممتدة، ولذا فإنها تشكل نظاماً تصاعدياً،

(١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة - ص ٢٤٧ .

ويمكن التمييز بين أنماط مختلفة منها، فأدنى أنواعها الذرات التى توجد فى عالم الجماد، وهذه خالية من الذاكرة والعقل، وفى الحيوان المؤلف من هذه الذرات تجد بعضها يؤلف جسمه، وهى ذرات عادية تتجمع حول المونادا المركزى فيه، أى حول نفسه، وهذه الذرة المركزية، أى النفس، لها قدرة على نوع من الذاكرة والشعور نتيجة للتجارب السابقة، ومعنى هذا أن الحيوانات لها نوع من الشعور، ولكن ليس لديها عقل.

أما الإنسان فإنه حاصل على العقل، وعقله أو روحه ذرة، وإذن فالذرات التى فى الحيوانات أرقى من الذرات التى فى الجماد، وأدنى من الذرات التى فى الإنسان، وأعلى الذرات أو المونادات كلها، هو المونادا الأعظم الذى يتميز عن جميع المونادات الأخرى، وهو الله، فهو المونادا الوحيد الموجود بذاته، وهو خالق باقى المونادات أو الذرات، وهو روح خالص ولا متناه، له مطلق الحكمة والخير، والقدرة المطلقة على الاختيار بين الممكنات[1].

وقد ذكر ليبنتز أن حركة الذرات الروحية والعلاقات القائمة بينها، تخضع لما يسميه بقانون الانسجام أو التناسق الأزلى، الذى قرر فيه أن الله قد أعد منذ الأزل لكل ذرة نظاماً تسير بمقتضاه، بحيث تنسجم مع غيرها من ذرات. وعلى هذا فالطبيعة تسير فى اتجاه معين، مرسوم رسماً دقيقاً محكماً منذ الأزل، والائتلاف بين أجزائها ائتلاف ضرورى.

هذا هو مذهب ليبنتز الذرى، ومن الواضح أن الذرية عنده تختلف عن الذرية المادية التى كانت تقول بها المدرسة الذرية القديمة، التى أسسها ديمقريطس وزملاؤه.

وقد اتصلت الروحية بالمذهب المثالى فى نظرية المعرفة، لأن هذا المذهب يجعل موضوعات الفكر المباشر هى المعانى وليست الأشياء، فيلزم عن هذا إنكار المادة، هكذا كانت اللامادية Immaterialism عند «باركلى» ومن جرى مجراه. بهذا يؤول الوجود المادى تأويلاً روحياً ، ولا يكون لغير الذوات العاقلة وجود. وقد

---

(١) أبو ريان: الفلسفة ومباحثها - ص ٢٠٢ .

جمع باركلى بين التجريبية والروحية، فرد المعرفة إلى الحس، ومع هذا رفض أن يثبت بالحس وجود المحسوسات.

اعتبر باركلى العالم الخارجى مجرد أفكار تقوم فى العقل، إذ لا وجود عنده لغير العقول وما يجرى فيها من خواطر، ويدور بها من أفكار. والرأى عنده أن الموجود هو المدرك، والمدرك معنى، وليست الأجسام إلا تصورات الروح، ومن ثم كانت المادة مجرد فكرة، «فإذا رأيت شيئاً فهو موجود كما أراه، وإذا لم أبصر شيئاً فإننى لا أعرف إن كان موجوداً أو غير موجود» فالمادة معنى لا يمكن لإنسان أن يتصوره بغير صفاته، ورؤيتنا للمادة ليست دليلاً على وجودها، فالمادة تعرف بصفاتها «الحسية» وليست هذه إلا من عمل العقل.

بل إن «باركلى» لا يسلم بوجود معان كلية مجردة، كالزمان والمكان والحركة ونحوها، لأنها لا توجد خارج الذهن، إذ لا موجود إلا المدرك، فالموجود هو الحقائق الجزئية المحسوسة. إن الأشياء من كتب وأشجار وحوائط وغيرها، موجودة بشهادة الحس، ولا يجوز الشك فيها حتى يدلل على وجودها بالصدق الإلهى، كما فعل ديكارت، ولكن هذه الأشياء من مرئيات ومسموعات ومذوقات، وغيرها من محسوسات، ليست عند باركلى إلا مجرد صور صورها العقل، إنها من عمل العقل الباطنى، ومن ثم كانت اللامادية عنده تحول المعانى إلى أشياء، ولا تحول الأشياء إلى معانى.

بقى الاعتراض الشائع بأن الناس متفقون فى المعرفة، فكيف تَأتَّى لهم هذا، إذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة؟ يدحض باركلى هذا الاعتراض بالالتجاء إلى الله، ويقول: إنه تعالى هو الذى نسق بعنايته مدركاتنا ونظم بحكمته أفكارنا، وعن هذه نشأ ما نسميه بالطبيعة. وهذا الاتساق القائم بين الأفكار، أدل على وجود الله وقدرته من الخوارق والمعجزات، وهكذا أنكر باركلى وجود عالم المحسوسات وأثبت عالم العقول والأرواح، ابتغاء القضاء على الإباحة وتقويض المادية الفاشية فى عصره[1].

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة ـ ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ .

وإذا كنا قد لاحظنا أن الروحية عند ليبنتز روحية متكثرة، فإننا نستطيع أن نلاحظ نوعاً آخر من الروحية هو الواحدية الروحية، التى تظهر عند أصحاب المبدأ الواحد أو الحقيقة الأولى أو المطلق، وهم الفلاسفة الألمان الذين أعقبوا «كانط» من أمثال «فشته + ١٨١٤ م»، و «شيلنج + ١٨٥٤ م» و «هيجل + ١٨٣١ م». . فالمطلق عند «فشته» هو المصدر الوحيد الذى يصدر عنه الذات أو الأنا، واللا ذات أو اللا أنا، والموجود الأول أو الذات المطلقة عند «شلنج» هو مصدر الذوات الفردية والموضوعات أو الأشياء أيضاً، والفكرة أو المطلق عند هيجل هو الوجود الديناميكى المتحرك والذى يظل فى حركة دائمة، مع بقائه باطناً فى الوجود، وينتج عن حركته فى باطن الوجود جميع مظاهر التغيير(١).

وكذلك نجد الوحدة أو الواحدية الروحية، عند الفلاسفة الإنجليز الذين اتبعوا هيجل من أمثال «برادى + ١٩٢٤» الذى يرى أن الحقيقة الظاهرة - وهى ظواهر الكون المتعددة - ليست إلا مظهراً أو صوراً متعددة للحقيقة الواقعية، وهى المطلق.

وأيضاً نجد هذه النزعة عند بعض الفلاسفة الأمريكان، من أمثال «رويس + ١٩١٦ م» الذى ذهب فى كتابه «العالم والأفراد»، إلى أن «حقيقة الأفراد فى حياتهم العادية الشخصية لا قوام لها إلا بحقيقة العالم، أو حقيقة المطلق، وأن وجود المطلق غير منفصل عن حياة الأفراد»(٢).

٣ ـ المذهب الثنائى Dualism :

إذا كان المذهب المادى يعجز - كما قلنا - عن تفسير كثير من الظواهر العقلية، وعن تفسير ظاهرة الحياة، فإن المذهب الروحى لا يمكن أن يفسر طبيعة الوجود وحده، ومن ثم فإننا لا نستطيع الجزم بأن أياً من المذهبين: المادى أو الروحى وحده فى نسقه الفلسفى يمكن له أن يفسر طبيعة الوجود. فمشكلة الوجود فى الواقع لا تحل بردِّه إلى المادة وحدها أو إلى الروح وحدها، وقد تحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة إذا رد الوجود إلى المادة والروح معاً. وهذا ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثنائى، فقد قرروا أن الوجود يتألف من عنصرين مختلفين هما المادة والروح، وأن

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلى عند هيجل - دار المعارف - مصر - ١٩٦٩ - ص ٣٧١ .
(٢) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة - ص ٦٤ .

الإنسان يتألف من عنصرين متميزين هما: النفس والبدن، وفرقوا بينهما فنظروا إلى الروح أو العقل على أنه شيء لا يلمس، والبدن على أنه شيء ملموس يمكن أن يتغير وأن يشغل حيزاً مكانياً، وتعتبر هذه التفرقة مبدأ أساسياً عند عدد من الفلاسفة، فى نظرتهم إلى الوجود أو الكون.

وهذه النظرة التى تقوم على الثنائية موغلة فى القدم، وقد وجدت عند أفلاطون - فى رأى بعض الباحثين، الذين يميلون إلى اعتباره من أصحاب مذهب الثنائية لا الوحدة - فقد ميز بين النفس، وبرهن على خلود النفس وعدم خضوعها للفساد، بخلاف البدن الذى يفسد، وهو بمثابة السجن للنفس، ولذا فإن النفس لا تصل إلى الحقيقة إلا إذا انفصلت عن البدن، وعادت إلى عالم المثل. وهذه الثنائية الموجودة فى الإنسان موجودة أيضاً فى العالم، لأنه ميز بين العالم المحسوس «عالم الظلال والأشباح»، وبين العالم الحقيقى «عالم المثل».

وقد اتضحت الثنائية عند أرسطو، فقد رأى أن الاختلاف الكبير بين الموجودات، يدل على أنها لا ترجع إلى أصل واحد، ولذا فإنه ذهب إلى القول بأنها ترجع إلى أصلين أومبدأين أساسيين هما: الهيولى وهى المادة الأولى أو العجينة التى تتكون منها الأشياء، والصورة وهى الشكل الذى تتشكل فيه المادة، وتميز بين الأشياء، فمادة الكرسى مثلاً الخشب، وصورته هى شكله الذى هو عليه والذى يميزه عن غيره كالشباك أو الباب مثلاً. والإنسان يتكون من مادة هى البدن، وصورة هى النفس أو العقل.

وأخذ المذهب الثنائى الذى يميز بين المادة والروح أو العقل، ينتشر بين كثير من الفلاسفة حتى سيطر على فلسفة العصور الوسطى كلها، وقد لاقى ترحيباً من أصحاب الفلسفات الدينية، لأنه يكاد يتفق مع روح الدين.

وقد بدا المذهب الثنائى فى الفلسفة الحديثة واضحاً، عند الفيلسوف الفرنسى «ديكارت»، فقد قرر أن العالم يتكون من عنصرين أساسيين هما: المادة والعقل أو الروح، وذكر أن كلاً منهما يتميز عن الآخر بخصائص معينة. فخاصية المادة أو الجسم الجوهرية هى الامتداد، بمعنى أن له أبعاداً، ولولا هذه الخاصية لما استطاع أن يكون على نحو ما هو عليه الآن. أما خاصية العقل أوالروح فهى الفكر، والفكر

عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد، كما أن الامتداد لا ينطوى على شيء من الفكر.

ويلاحظ أن الفكر عند ديكارت كان يشمل جميع العمليات النفسية، التى يطلق عليها اسم الوعى بصفة عامة، ولم يكن قاصراً على العمليات العقلية وحدها.

وأياً ما يكن الأمر، فإن المادة والعقل، أو الجسم والروح، هما وحدهما فحسب الجوهران الموجودان فى الكون، وإليهما ترد جميع العناصر الأخرى الموجودة فى العالم، وهما لا يردان إلى شيء آخر، وإنما كل منهما مستقل بنفسه قائم بذاته، وليست للجسم أية صفة من صفات العقل، ولا للعقل أية صفة من صفات الجسم، فكلاهما مختلف عن الآخر أتم الاختلاف[1].

وقد حاول ديكارت أن يحدد العلاقة بين النفس والبدن فى الإنسان، فذهب إلى القول بوجود جزء فى المخ وهو الغُدَّة الصنوبرية، وهذه الغُدَّة هى التى تقوم بتحويل أفعال النفس إلى أفعال جسمية، والعكس، وبهذا يتم تأثير النفس فى البدن والبدن فى النفس[2]. لكن هذا الافتراض كان ضعيفاً، ولم يستطع أن يشرح العلاقة بينهما، ولذا لم يكتب له الاستمرار، فسرعان ما هدمته الأبحاث العلمية.

وعلى أى حال، فإن العلاقة بين النفس والجسم، قد شكَّلت صعوبة أمام الفلاسفة، إذ كيف يمكن أن تؤثر حقيقتان غير متجانستين فى بعضهما؟. ولا شك أن هذه الصعوبة عسيرة الحل، ولذا فإنها دفعت بعض الفلاسفة، إلى رد هذه العلاقة إلى المصادفة بفعل الله المباشر، ودفعت بعضاً آخر إلى القول بوحدة الوجود، واعتبار الوجود حقيقة واحدة، بل دفعت البعض إلى إنكار النفس، أو إنكار التمايز بينها وبين الجسم، ومن ثم فلا نستطيع أن نجزم بصحة رأى من الآراء التى قيلت فيها، وإن كان يمكن ترجيحه على غيره فقط.

وبعد أن عرضنا للمذاهب الميتافيزيقية التى حاولت أن تفسر الوجود، ينبغى أن ننبه إلى أن هذه المذاهب تتضارب وتتعارض فيما بينها، مما يدل على أنه يصعب أو يستحيل الوصول إلى اليقين المطلق بصدد موضوعاتها.

---

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة - ص ١٤٨، وله أيضاً كتاب التأملات - ترجمة: عثمان أمين - مكتبة القاهرة الحديثة - القاهرة - ١٩٥٦ ص ٢٧.
(٢) ديكارت: مبادئ الفلسفة - ص ١٤٩.

الفصل الثانى
الفلسفة الإلهية

أولاً : المذاهب الإلهية فى الفلسفة.

ثـانياً: براهين الفلاسفة على وجود الله.

مـدخـل

تعنى الفلسفة بالبحث فى وجود الله بوصفه العلة الأولى للوجود. ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ـ كما يقول أرسطو ـ فقد جعل أرسطو البحث فى الله هو أشرف أبحاث الفلسفة. ولهذا سمّى هذا القسم باسم «الفلسفة الأولى»، وقال عنها: إنها العلم الحر الوحيد من بين العلوم، لأنها وحدها التى لا غاية لها سوى نفسها.

ومهما حدث من تغيرات فى الفكر المعاصر، فإن فكرة الله تبقى موضوعاً ضرورياً للبحث، وبدونها لا يمكن تكوين نظرة شاملة عن الكل. وما أمل فيه الوضعيون، من إمكان استبعاد كل نظرة فوق طبيعية عن مجال الفكر العملى، وإن كان هذا الأمل لا يزال يراود أنصار مدرسة «فيينا» بنزعتها الفيزيائية، فإن هذا الأمل ليس من الفلسفة فى شىء.

والصعوبة الكبرى فى البحث فى الله، هى أن موضوع البحث ها هنا، ليس من نوع موضوعات البحث الأخرى التى يتناولها العقل، إذ الطبيعة الإلهية من نمط آخر مختلف تماماً عن الطبيعة الإنسانية أو الطبيعة المادية. بمعنى أننا لا نستطيع أن نصف الله: وجوده وصفاته إلا فى مقابلة وجود الإنسان والأشياء وصفاتها. فالله ﴿ليس كمثله شىء﴾[1]، ولهذا لا يكون القول عنه إلا سلباً لما فى الإنسان وسائر الكائنات

---

(١) سورة الشورى: آية ١١ .

الطبيعية من صفات. أو يتوقف كل قول إنسانى منطقى فيما يتعلق بالله ، ولا يبقى إلا الدعاء والصلاة.

لكن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يتوقف عن الكلام المنطقى، حتى فيما يتجاوز نطاق الواقع الميسور له، لأنه يحس بوجود شىء يتجاوز هذا الواقع[1]. ويمكن مناقشة هذه القضية من خلال مبحثين هامين:

---

(١) عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٩ - ص ٢١١ - ٢١٢.

أولاً: المذاهب الإلهية فى الفلسفة

ينقسم فلاسفة «ما بعد الطبيعة» فى موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلى فرق كثيرة متضاربة الآراء، ولكننا سنعرض هنا للجانب الفلسفى لأهم ثلاثة من هذه المذاهب وهى: مذهب التأليه theism، ومذهب المؤلهة الطبيعيين Deism، ومذهب وحدة الوجود Pantheism، أو الحلول incarnation .

وسنضع هذه المذاهب تحت عنوان واحد شامل هو «مذهب التوحيد» Monotheism ، لأنها تشترك كلها فى صفة واحدة هى احتواؤها على فكرة إيجابية عن الإله، فقد نجد فى تاريخ الأديان صوراً أخرى للاعتقاد الدينى، كالقول بتعدد الآلهة وهو المسمى بالشرك polytheism، وكعبادة الأشياء المسحورة Fetishism، وغير ذلك، ولكنها صور اعتقادية لم تلق تأييداً من الناحية الفلسفية، وهذا هو السبب فى إغفالنا لذكرها.

١ ـ مذهب التأليه:

يمكن القول بأن مذهب التأليه، أكثر المذاهب السابقة كلها شيوعاً فى تاريخ الفلسفة. ومن أشهر من أخذ به من الفلاسفة أفلاطون وأرسطو من القدماء، وديكارت وليبنتز وكانط من المحدثين. وقد اتفقت فلسفاتهم جميعاً على تصور الإله ذاتاً من الذوات، وأنه العلة فى وجود الكون، والمدبر له على مر الزمان. أما الصفات التى نسبها كل فيلسوف إلى الله على وجه التحديد، فكان مرجعها دائماً إلى نزعات دينية عملية. فقد جرت العادة مثلاً أن يوصف الله بالقدرة والعلم والخير، وإن كانت هذه الصفة الأخيرة فى الواقع غريبة تماماً عن الفلسفة النظرية.

أما الصفتان الأخريان: أى صفتا القدرة والعلم، فيجب اعتبارهما الأساس الذى نستند إليه فى علمنا بالله، لأنهما تحتويان جميع الصفات الواجب تحققها فى الموجود الذى تتحقق فيه شرائط الألوهية.

وقد ظهر فى أواخر القرن التاسع عشر مذهب أخلاقى فى التأليةEthical theism شرح أصحابه ما للفكرة الخلقية من أثر فى تكوين الفلسفة الإلهية. ومن أشهرهم «فيس ch. H. weisse + ١٨٦٦» و «ألريشى Ulrici + ١٨٨٤» و« فخته + ١٨٧٩»[٢].

٢ ـ مذهب المؤلهة الطبيعيين:

يرجع ابتداء النظرية الإلهية الطبيعية (أو العقلية) إلى إدوارد هربرت المعروف بـ «هربرت شير برس + ١٦٤٨»، فقد أراد أن يصل إلى دين طبيعى، أى دين تقضى به طبيعة العقل وتؤيده، فى مقابلة الدين التقليدى الذى يعتمد فى أساسه على السلطة، فالدين لا يكون دينا بالمعنى الصحيح، ولا يصدق عليه وصف الدين - عنده - إلا إذا سلّم به الناس جميعاً واتفقت عليه آراؤهم، فالفكرة الدينية إذن تعنى القدر المشترك الذى تتفق فيه الأديان على اختلاف صورها، هى المستوى الذى يقاس به ما فيها من حق.

ويشرح هربرت ما تحتوى عليه هذه الفكرة الدينية، فى خمس قضايا أو مبادئ صادقة صدقاً مطلقاً وهى: تقرير القول بوجود الله ووجوب عبادته، واعتبار الفضيلة والتقوى أهم أجزاء العبادة، والتسليم بفكرة التوبة والجزاء، والاعتراف بوجود ثواب وعقاب فى حياة أخروية.

وقد كان لمؤسس هذا المذهب رأى آخر غريب، أخذ به الناس حتى القرن الثامن عشر، وهو أن الفكرة الدينية (الطبيعية)، وُجدت حتى فى أبسط الديانات الساذجة، وأن الصفات الخاصة، التى امتازت بها الديانات التاريخية فيما بعد، ظهرت فى هذه الديانات بفضل أعمال الدهاء والخداع، التى قام بها أفراد ينتمون إليها.

---

(١) كوليه: المدخل إلى الفلسفة - ص ٢٣٦ - ٢٣٧، أ. س. رابوبرت: مبادئ الفلسفة - ترجمة: أحمد أمين - دار الكتاب العربى - بيروت - ١٩٦٩ - ص ١٦٦ - ١٦٧.

وقد حدد مفهوم «الدين الطبيعى» بعد «هربرت» الفيلسوف «جون لوك»، إذ أنكرأولاً وجود اتفاق عام بين الناس على فكرة الإله وعبادته، ثم فسر تصور الإنسان للإله، بأنه نتيجة لجمع ما فى نفسه من صفات كاملة، ثم نسبتها إلى الله فى صورة أقوى وأعظم. أما الدليل الذى ارتضاه لوك على وجود الله، فهو الدليل الكونى.

وأهم أتباع المذهب الدينى الطبيعى بعد لوك، إنجليزيان آخران هما: «تولاند» و «تندال»، ومن بعدهما تسرب المذهب إلى فرنسا وألمانيا، فوجد من أكبر المدافعين عنه «فولتير + ١٧٧٨» فى فرنسا، و«ريماروس + ١٧٦٨» فى ألمانيا.

أما المذهب الدينى الطبيعى، الذى انتصر له بعض رجال القرن التاسع عشر مثل «توماس بكل ١٨٦٢»، فإنه يستند فى بعض نواحيه إلى نفس الأدلة التى يستند إليها مذهبَ التأليه، لأن الله فى نظرهم منزه عن صفات الحوادث، خالق للعالم وخارج عنه، قد أحسن فى الأزل تقدير كل شىء، حتى لو أنه شاء أن يغير فى نظام الكون شيئاً، لكان ذلك ضرباً من العبث المنافى لحكمته وفضله.

ولكن لا شك - من الناحية العملية - فى قرابة الشبه بين مذهب التأليه الطبيعى ومذهب الإلحاد، لأن المذهبين يتفقان فى تعطيل الإرادة الإلهية، وكل تأثير لها فى العالم.

زد على ذلك أن مذهب التأليه الطبيعى ليس له من الأدلة ما يؤيده، كما أنه ليست له قيمة عملية. وهذه عقبة قامت دائماً فى سبيله، وكان لها أكبر الأثر فى القضاء عليه تدريجياً. وما ظنك بمذهب يرى أن العالم تسوده الفوضى، ويُسقط عن الله صفة الكمال، لو وجبت عليه العناية الدائمة بشئون العالم وتدبير أموره وتصريفها، وتحقيق ما هو الأصلح له، ومن الطبيعى كذلك أن ينكر هذا المذهب المعجزات وخوارق العادات[1].

---

(١) كولبه: مدخل إلى الفلسفة - ص ٢٤٧ وما بعدها، رابوبرت: مبادئ الفلسفة - ص ١٦٧ .

٣ ـ مذهب وحدة الوجود (الحلول):

تضاد عقيدة المؤلهة القائلة بأن لله وجوداً مستقلاً، وأنه أعلى مخلوقاته، عقيدة أخرى هي مذهب الحلول، أي أن الله في هذا العالم، وأنه كل شيء في كل شيء، وأن الله، والقوة الداخلية الفاعلة في هذا العالم مترادفان. ومن الصعب تحديد مذهب الحلول، حتى قال جوتيه: «لم أر إلى الآن من يفهم ما تدل عليه كلمة الحلول فهماً صحيحاً». وتدل الكلمة على أن هذا المذهب يرى أن الله هو كل شيء، وأن كل شيء هو الله، وليس الله والعالم منفصلان بعضهما عن بعض، بل شيئاً واحداً من عنصر واحد، ولا يرى أن الله قائم بذاته منفصل عن العالم كما يرى مذهب المؤلهة ـ المشبهين ـ، بل ينزه الله عن كل أوصاف البشر، وينكر أن يكون الله شخصاً قائماً بذاته، ويقول: لا فرق بين الله والعالم، وأن الله هو الخالق المدبر والعلة الفاعلة على الدوام، وهو روح فكرتها العالم، والعالم عندهم مظهر الله والطبيعة شعاره، ذلك لأنه لو كان هناك شيء غير الله لكان محدوداً، ولما وجد في كل مكان، ولما كان قادراً على كل شيء، وعندهم أن الله حال في كل ذرة من ذرات العالم.

وقد ظهرت هذه النظرية في صورتين تاريخيتين هامتين: الأولى في فلسفة الإيليين، والثانية في فلسفة اسبينوزا.

فإكسنوفانيس وبارمنيدس، يعتبران الله والوجود شيئاً واحداً، ويقولان: لما كان الوجود شاملاً لكل شيء، وكان العالم من الوجود، كان الله والعالم شيئاً واحداً.

ونحو آخر القرن السادس عشر، قام «جيور دانو برونو» ولم يعبأ بتهديدات محكمة التفتيش، ورفع صوته بتأييد الحلول والطعن على مذهب المؤلهة، الذي يشبِّه الله بالإنسان، وعنده أن الله الذي لا يحده حد والعالم شيء واحد، وأن هؤلاء الذين يتخيلون أن الله موجود بجانب الموجودات الأخرى، إنما يجعلونه محدوداً، وأن ليس الله خالق العالم ولا المحرك الأول له، بل هو روح العالم.

وجاء «سبينوزا ١٦٣٢ ـ ١٦٧٧» ونظم مذهب الحلول، ولذلك يعد أبا الحلول الحديث، وأصبحت كلمتا «الاسبينوزية ومذهب الحلول مترادفتين. ويمكن تلخيص مذهب سبينوزا فيما يأتي: إن في العالم جوهراً واحداً وهو الله، وهو

مطلق لا يحد، وكل الجواهر الأخرى المحدودة منبعثة منه ومظروفة فيه، وليس لها إلا وجود زائل سائر إلى الفناء، ولله صفتان يُظهر بهما لنا نفسه: الامتداد والفكر، فبالامتداد المتنوع تتكون الأجسام، وبالفكر المتنوع تتكون العقول، وهاتان الصفتان ثوبان لله، نسجتهما «المكوكات الدائمة الحركة فى نول الزمن العاصف».

ولما أعلن اسبينوزا عقيدته هذه، ثار عليه أنصار الدين واتهموه بالإلحاد - وما كان أبعده عن الإلحاد - وبالرغم مما وجه إلى اسبينوزا من الضربات القاسية، كان له تأثير عظيم فى أكبر العقول فى أوربا، فـ «شلر» و «جوتيه» و«السنج» و«هردر» و«شلر ماكر» و«هينى» و«شلى» كانوا حلوليين، وإن شئت فقل: سبينوزيين.

وقد أوضح جوتيه عقيدته فى الحلول فى قوله: «كلا، ليس يرضى الله أن يهيمن على العالم من فوق فحسب، بل يود أن يكون فى باطن الكائنات، وأن يرى الطبيعة متجلية فيه، ويرى نفسه متجلياً فى الطبيعة، فما يخلقه الله والله وحياته وقوته شىء واحد»[1].

ونود القول بأن مذهب الحلول قد ظهر بين المسلمين، وقالت به طائفة من طوائف الصوفية، من أوائلهم أبو يزيد البسطامى (المتوفى سنة ٢٦١ هـ) وأشهر منه فى القول بالحلول الحلاَّج، تلميذ الجنيد (قتل سنة ٣٠٩ هـ) وله كلام وشعر يشبه شعر «شلى» و«جوتيه» وكلام سبينوزا فى الحلول ومن شعره:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فى خلقه ظاهراً ... فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب

كما يقول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

وللصوفية كلام ومذاهب فى الحلول أو وحدة الوجود، يطول شرحها، فحسبنا هذه الإشارة السريعة.

---

(١) رابو برت: مبادئ الفلسفة - ص ١٦٨ وما بعدها، وقارن: كولبة: مدخل إلى الفلسفة - ص ٢٤٩ وما بعدها.

ثانياً: براهين الفلاسفة على وجود الله

من الموضوعات الأساسية المندرجة فى الإلهيات، مسألة البراهين على وجود الله. ومحاولة البرهان على وجود الله برهاناً عقلياً قديمة، بدأت فى صورتها المنطقية المحكمة عند أرسطو، فى برهانه على المحرك الأول، ثم تعاقب الفلاسفة، خاصة فى العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية على السواء، فأولوا هذه المسألة عناية بالغة.

وقد اختلف الفلاسفة حول الوسيلة المعرفية، التى نصل عن طريقها إلى إثبات وجود الله، فمن قال العقل، ومن قال القلب، يقول «موريس بلوندل ١٨٦١ - ١٩٤٩» إن إله الفلاسفة والعلماء هو الموجود العقلى، الذى نصل إلى إدراكه (أو نفترض ذلك) بواسطة المنهج العقلى، بوصفه مبدأ التفسير أو الوجود».

ويختلف موقف بلوندل عن موقف «بسكال»، ذلك أن بسكال يرى أننا «نعرف الحقيقة ليس فقط بالعقل، بل وأيضاً بالقلب، . وعن طريق القلب نحن نعرف المبادئ الأولى» فبسكال يؤكد الله الحى، لا الإله المجرد الذى يقول به الفلاسفة والعلماء.

أما بلوندل - وإن كان شديد الإيمان - فإنه يحاول التوفيق بين التفكير الفلسفى بوصفه إيضاحاً عقلياً لمضمون العقيدة، وبين التفكير الإيمانى كما يتجلى فى العقيدة البسيطة.

ويستعمل بسكال كلمة «قلب» فيما نستعمل فيه اليوم كلمة «وجدان»، أى الإدراك المباشر الذى ينفذ إلى باطن الأشياء، دون المرور بسلسلة من البراهين.

ومن هنا يقول بسكال: «إن القلب يشعر أن للمكان ثلاثة أبعاد، وأن الأعداد لا نهائية، والعقل يبرهن بعد ذلك، على أنه لا يوجد عددان مربعان أحدهما ضعف الآخر».

وفيما يتصل بالقلب والإيمان يقول بسكال: «إن القلب هو الذى يستشعر الله، لا العقل، هذا هو الإيمان. الله محسوس للقلب، لا للعقل» والإيمان ليس علماً، بل اعتقاد «هذا الإيمان هو فى القلب، ويجعل صاحبه يقول: أعتقد، ولا يقول: أعلم».

ولا يكف بسكال عن الحط من قدر العقل فى أمور الإيمان، ناعياً على العقل أنه يريد أن يحكم على كل شيء. ويطالب العقل بأن يلتزم حدوده، وسيكون هذا من فضل العقل. «لا شيء أكثر انطباقا على العقل من هذا الاستنكار للعقل». إن الإيمان هو من وراء العقل، بمعنى أنه يناقضه ويحد من كبريائه، وفى الوقت نفسه يتمّه لأن الإيمان يبدأ بتمام العقل.

وفى مقابل هذا نجد هيجل يقول: إن عمل العقل، هو الذى يُكمل ما فى معطيات الإيمان من نقص. ويقرر أنه من مفاخر الإنسان أنه لا يقنع بالعواطف، بل يحرص على تبريرها بالفكر والعقل. وعنده أن المباشر أقل مرتبة مما هو مؤسس على العقل، وأن الدين لا يجد إيضاحه الحق إلا فى فلسفة الدين. يقول هيجل: «إن الوجود الحقيقى للدين هو فلسفة الدين، لكن إذا كانت فلسفة الدين هى وحدها الوجود الحقيقى للدين، فإنى لا أكون متديناً حقاً إلا بوصفى فيلسوفاً فى الدين، ولهذا أنا استهجن التدين العاطفى والإنسان المتدين بالانفعال».

ومع ذلك ظل اتجاه بسكال سارياً لدى بعض الفلاسفة المعاصرين، فإدوارد لوردا (١٨٧٠ ـ ١٩٥٤) يؤكد أن «استنباط وجود الله يساوى إنكاره»، ذلك لأن العقل حين يتكلم عن الله، فإنه لا يتناول الله حقاً، لأن البرهنة على وجوده، معناها إمكان رده إلى حقائق أخرى غيره، لها سلطتها بالنسبة إليه، لكن الله إذا قيس بهذا المقياس، فلن يكون بعد هو الله.

ويشرح هذا جُسْدورف، فيقول: «إن القول الفلسفى عن الله مآله الإخفاق. أولاً، لأن المنهج التأملى يسير بواسطة تحديد التصورات، وتركيبها بعضها مع

بعض، والله ليس تصوراً Concept. ولا يوجد تصور يناسب مقام الله، والماهية الإلهية لا يمكن - دون الوقوع فى تناقض - حصرها ضمن حدود التعريفات الإنسانية. وكل فكرة عن الله لا يمكن إلا أن تكون فكرة ناقصة، أدنى مستوى، فى هذا المعنى، من الأفكار الواضحة المتميزة للأمور العقلية الحقيقية، مثل الدائرة أو المثلث».

ولهذا أنكر محاولة البرهنة على وجود الله قائلاً: «إن الرغبة فى البرهنة على وجود الله أمر بالغ الهزل. فإما أنه موجود، وحينئذ لا يمكن البرهنة عليه (كما لا أستطيع أن أبرهن على وجود شخص ما، وأقصى ما أستطيعه هو أن أجد عليه شواهد، لكنى بهذا أفترض وجوده)، أو الله غير موجود، وهذا أيضاً لا يمكن البرهنة عليه».

وبمعنى مقارب يقول «لوش»: «إن فكرتنا عن الله يجب أن تسمو مع معرفتنا بالله. فكرتنا عن الله توفيق بين الله ومحدودية المعرفة الإنسانية».

لكن الغالبية العظمى من الفلاسفة على مدى التاريخ، لم يأخذوا بما دعا إليه بسكال، لأنهم رأوا فى ذلك إشهاراً لإفلاس العقل[1]. ولهذا سنذكر بعض هذه البراهين وأشهرها وأهمها:

١ - برهان الممكن والواجب:

وتعريف الممكن والواجب كما يقول الغزالى: «إن الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه، أو لا يتعلق. فإن تعلق سمَّيناه ممكناً، وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته، ومعنى ذلك أن الموجودات يقال عنها: إنها ممكنة لأنها تستمد وجودها من غيرها، لأنها يمكن أن لا تكون. ولكن تسلسل الممكنات لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، إذ لا بد أن يقف عند موجود يستمد وجوده من ذاته، لا من غيره، ويكون وجوده ضرورياً وليس ممكناً، وهذا الموجود هو الذى نطلق عليه اسم «واجب الوجود» وهو الله.

---

(١) عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد. ص ٢١٣ وما بعدها.

٢ ـ برهان الحركة:

الذى يقوم على فكرة الحركة، واستحالة تسلسلها إلى غير نهاية، وخلاصته: أن كل متحرك لا بد له من محرك، ولكن سلسلة المحركات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية، إذ لا بد من أن تقف عند محرك لا يتحرك. وهذا المحرك الذى لا يتحرك هو المحرك الأول، كما يسميه أرسطو.

٣ ـ برهان العِلّيّة:

وهو يقوم على أساس أن كل أثر يستلزم مؤثراً، وأن كل معلول لا بد له من علة. ولكن سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية. إذ لا بد أن تقف عند علة أولى هى الله.

تلك هى أشهر البراهين على وجود الله. ولكن هذه البراهين على الرغم من ذيوعها فى العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية، إلا أنها قد أثارت موجة كبيرة من السخط فى العصور الحديثة، وسنكتفى هنا بالنقد الذى وجهه ديكارت وكانط.

أ ـ نقد ديكارت: انتقد ديكارت البراهين السابقة على وجود الله، لأن هذه البراهين جميعاً تبدأ من العالم، لكى تنتهى إلى إثبات وجود الله. أما ديكارت فيرى أن هذا الطريق مستحيل. وذلك لأنه يذهب إلى أن إثبات وجود العالم، لاحق على إثبات وجود الله، وإلى أننا لا نستطيع مطلقاً أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم نثبت أولاً وجود الله. أما فيما يتعلق باعتماد هذه البراهين على استحالة تسلسل الحركة، أو تسلسل العلل إلى غير نهاية، فيرى ديكارت أنه لا شىء يثبت لنا استحالة هذا التسلسل إلى غير نهاية. حقاً إننا لا نستطيع تصوره، ولكن ليس لدينا أدنى حق فى أن نؤكد استحالة وجوده.

ومن أجل ذلك يقدم لنا ديكارت براهين جديدة على وجود الله، لا يبدأ فيها من العالم بل من الفكر. فيقرر أن الله جوهر لا متناه، سرمدى، ثابت، مستقل، كله علم، وكله قدرة، وخالق كل شىء. ولما كان كذلك، وكانت هذه الصفات من العظمة والجلال، بحيث لا يمكن أن أكون قد استفدتها من نفسى، فلا بد أن نستنتج من ذلك بالضرورة أن الله موجود. ذلك لأنه على الرغم من كون فكرة

الجوهر موجودة فى ذاتى، بوصفى أنا جوهر، فإنه ما كان لـى أن تكـون لـدّى فكـرة جوهر لا متناه، أنا المتناهى، لو لم تكـن قـد وضعها فـى نفسى جوهر، هو لا متناه حقاً. وتبعاً لذلك فإن فكرة اللامتناهى توجد عندى قبل فكرة المتناهى، أى فكرة الله قبل فكرة ذاتى، إذ كيف يتيسر أن أعرف أنى أشك وأنى أشتهى، أى ينقصنى شىء ما وأننى لست كاملاً تماماً، إذا لم تكن عندى أية فكرة عن كائن أكمل منى، وبالمقارنة به أعرف نقائص طبيعتى.

أى أن فكرة جوهر لا متناه، ما كان من الممكن أن توجد فى عقلى المتناهى، إلا بسبب وجود كائن لا متناه، كامل كمالاً مطلقاً وهو الله، هو الذى أودعها فيه، وبالمقارنة به أدرك نقصى. ولما كان الوجود كمالاً من الكمالات، فلا بد أن يكون هذا الكامل اللامتناهى موجوداً وجوداً واقعياً.

ب ـ نقد كانط :

أما كانط فقد بدأ بنقد البراهين التقليدية على وجود الله. وذلك لأنها براهين تبدأ من العالم، وهذه بداية غير مشروعة فى نظر كانط، وإن كان عدم مشروعيتها يستند على أساس مختلف، عن أساس عدم مشروعيتها عند ديكارت، إذ يتساءل كانط، ما هو العالم؟ إن كلمة العالم تدل عندنا على الكون فى صورته الشاملة الكلية، ولكن كانط يقول: إن أى حكم نصدره على الكون فى هذه الصورة حكم باطل، وبالتالى فلن نستطيع أن نقول عنه: إنه موجود أو غير موجود، وذلك لأن الأحكام التى فى استطاعتنا أن نصدرها، تتعلق بنوع واحد فقط من الموجودات. وهى تنتمى إلى عالم الظواهر أى الأشياء التى تبدو لنا فى التجربة الحسية، أما ما عدا ذلك من موجودات، مثل العالم والله والنفس، فلا نستطيع أن نحكم عليها لأنها لا تدخل فى نطاق عالم الظواهر، بل تنتمى إلى عالم آخر هو عالم الأشياء فى ذاتها. وفيما يتعلق بالعالم ـ وهو يهمنا هنا ـ فيذهب كانط إلى أننا لا نرى منه إلا الظواهر، أو سلسلة متعاقبة من الظواهر، ولكننا لا نراه أبداً فى صورته الكلية الشاملة، التى يطلق عليها اسم العالم، ولذلك فمن الخطأ أن نصـدر أحـكاماً تتعلق بموجود نقول عنه: إنه واجب الوجود، لأننا لا نرى فى عالم التجربة الحسية أو عالم الظواهر إلا الممكنات.

هذا فيما يتعلق بنقد كانط لبراهين وجود الله، وهو كما نرى يتفق مع ديكارت فى عدم مشروعية البدء بالعالم للبرهنة على وجود الله، وإن كان يختلف معه فى الأساس الذى أقام عليه عدم المشروعية.

ولكن كانط لا يكتفى بنقد الفلاسفة السابقين على ديكارت، فيما قدموه من براهين لإثبات وجود الله، بل يوجه نقده أيضاً للبرهان الذى قدمه ديكارت للبرهنة على وجود الله فيقول:

إن هذا البرهان يعتمد على فكرة رئيسية، هى أن الوجود كمالٌ من الكمالات، ثم يرتب على هذه الفكرة هذا القياس: الله هو الموجود الكامل كمالاً مطلقاً. ولما كان الوجود كمالاً من الكمالات، فلابد أن يكون الله موجوداً. ولكن كانط يعترض على ذلك قائلاً: إن الوجود ليس كمالاً، وبالتالى فلا نستطيع أن نضيفه إلى الله كإضافتنا القدرة والعلم والحكمة إليه، وذلك لأن هذه كلها صفات نستطيع أن نضيفها إلى الله أو نحملها عليه. أما الوجود ليس صفة أو محمولاً يحمل على شىء، إنه مجرد «وضع» Position للشىء، مجرد إخبار عن أن هذا الشىء قائم، فعندما أقول: إن هذا الشىء موجود، فلا أضيف جديداً إلى فكرتى عن الشىء، بل أخبر فقط عن قيامه أمامى، فى التجربة الحسية أو فى عالم الظواهر. فالوجود إذن ليس كمالاً يضاف إلى الأشياء، وإنما هو مجرد «وضع» للأشياء وإقرار بأنى أراها ماثلة أمامى. ومن الواضح أنه فيما يتعلق بالله، لا أستطيع أن أحكم بوجوده أو «أضعه» كما توضع الأشياء الأخرى، لأنى لا أراه فى التجربة الحسية، نظراً لانتمائه إلى عالم «الشىء فى ذاته»، وبالتالى فلا أستطيع أن أقول عنه: إنه موجود أو غير موجود.

ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن كانط لم يعترف بوجود الله، لأنه بعد أن أثبت استحالة البرهنة نظرياً على وجود الله فى ميدان العقل النظرى، عاد فقال بضرورة التسليم بوجوده من ناحية الأخلاق، أو من ناحية السلوك العملى، أى ميدان العقل العملى[1].

---

(١) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة - ص ١١٠ وما بعدها، عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد - ص ٢٢٠ وما بعدها، كولبه: مدخل إلى الفلسفة - ص ٢٣٨ وما بعدها.

هذه هى أبرز البراهين على وجود الله، نستلخص منها أنه من الفلاسفة من أقرّ بإمكان البرهان العقلى على وجود الله، وأخذ بعدة براهين مثلما فعل أرسطو وابن سينا والقديس توما الأكوينى، أو ببرهان واحد مثل أنسلم وديكارت واسبينوزا.

ومنهم من أنكر إمكان البرهان العقلى على وجود الله، وقال ببرهان أخلاقى، مثل كانط وبلوندل ولوروا.

ومنهم من أطرح البراهين العقلية والأخلاقية، وآثر الإيمان المطلق الذى لا يسأل على وجود الله برهاناً، كما فعل بسكال وكيركجور وجبريل مارسل.



الباب الثالث

مبحـث المعرفة
«الإبستمولوجيا»

مدخل

يناقش هذا الباب مدى قدرة الإنسان على معرفة حقائق الأشياء. فإدراك الحقائق والعلم بها علماً يقينياً أو صادقاً، مشكلة تتطلب حلاً. هل يستطيع الإنسان أن يدرك الحقيقة وأن يطمئن إلى علمه بها حتى لا يساوره الشك فى صدقها؟ وهل يدرك الإنسان العالم كما هو فى الواقع، أم يضيف إليه صوراً ذهنية ليست فى طبيعته؟ ثم بأى أداة من أدوات الإدراك يعرف الإنسان الحقائق معرفة يقينية أو صادقة؟ أبالعقل يكون هذا الإدراك أم بالحواس أم بالحدس «الذى يشبه الإلهام»؟ وهل لكل أداة من هذه الأدوات حدود تقف عندها ولا تدرك ما وراءها من حقائق؟ فإذا قلنا: إن الحس باب المعرفة الوحيد فبماذا تدرك ما وراء العالم المحسوس من معانى ومعقولات؟ وإذا اعتبرنا العقل أداة المعرفة اليقينية، فهل لقدرته على الإدراك حد تقف عنده ولا تتجاوزه؟ هل بالعقل نستطيع أن ندرك الله أو طبيعة النفس البشرية وخلودها ونحو ذلك من حقائق؟ أم أن هذا عالم نحتاج لإدراكه ومعرفته إلى الوحى الإلهى، أى إلى مدد من السماء خارق للعادة كما يقول «ديكارت»؟.

هكذا كان البحث فى المعرفة الإنسانية أو مطلق العلم بالحقائق، وقد تراوح هذا البحث بين شك فى الحقائق ويقين صوابها. واختلف القائلون بقدرة الإنسان على المعرفة الصادقة، وتباينت وجهات نظرهم فى طرق إدراكها وأساليب العلم بها، فأيد فريقٌ العقل أداة للإدراك. ووثق فريق بالحواس مصدراً لكل معرفة. وقال فريق بالحدس الذى ينبعث فى نفوس البشر نوراً فطريًا، يهديهم إلى المعرفة اليقينية الصادقة.

هذا هو مجمل القضايا التى تتناولها نظرية المعرفة، ثانى مباحث الفلسفة الرئيسية. وسنحاول من خلال فصول هذا الباب الثلاثة، أن نناقش هذه القضايا ببعض التفصيل.

الفصل الأول

إمكـــان المعـــرفـــة

أولاً : المذهب الإيقانى أو التوكيدى.

ثـانياً: مذهب الشك.

مدخل

يحاول هذا الفصل الإجابة عن سؤال هام وهو : ما حدود المعرفة الإنسانية؟ ما المدى الذى يستطيع الإنسان أن يبلغه لو مكنته ظروف التحصيل؟

يمكن القول بوجه عام أن هناك فيما يتعلق بإمكان المعرفة اتجاهين رئيسيين : اتجاه يقول بأن ليس للمعرفة الإنسانية نهاية تقف عندها، فإن قصر الإنسان فى معرفته للكون بكل ما فيه، فما ذلك لقصور فى طبيعة عقله أو فى طبائع الأشياء، إنما هو قصور مرهون بزوال العوائق. واتجاه آخر يقول بأن ليس للجهل الإنسانى بحقائق العالم حد يقف عنده، إذ لا وسيلة أمام الإنسان فى وسعه التماسها ليعرف شيئاً خارج نفسه. ويسمى أصحاب الاتجاه الأول بالاعتقاديين أو أصحاب مذهب اليقين أو الدوجماطيقيين. ويسمى أصحاب الاتجاه الثانى بالشُكّاك أو أصحاب مذهب الشك.

وفيما يلى نتناول هذين الاتجاهين بشىء من التفصيل، بادئين بمذهب التيقن أو الاعتقاد أو الدوجماطيقى.

أولاً: المذهب الإيقاني أو التوكيدى Dogmatism :

استعملت كلمة يقينى "Dogmatic" منذ عهد الفيلسوف الألمانى «كانط»، لوصف أى مذهب فلسفى لم يمهد له بدراسة للمقدمات التى يستند إليها، دراسة تحليلية نقدية. وذلك فى مقابل مذهبه النقدى الذى يرمى إلى وضع الحدود التى يجب ألا تتخطاها المعرفة الإنسانية.

وهناك أنواع كثيرة من الدوجماطيقية. فهناك الدوجماطيقية الساذجة التى نجدها عند رجل الشارع. فرجل الشارع متعصب لآرائه إلى أبعد الحدود، لا يقبل أن يناقش آراءه ومعتقداته أحد. يعتقد فى ذكائه المفرط وقدرته الخارقة على معالجة الأمور.

ويتصل بهذه الدوجماطيقية الساذجة دوجماطيقية أخرى هى الدوجماطيقية المادية. فرجل الشارع مشدود الوثاق إلى الواقع المادى، لا يستطيع عنه حولاً. يؤمن بأن الحقيقة ليست إلا مجرد صورة مطابقة له أو نسخة منه، فهذه النزعة المادية الساذجة دوجماطيقية هى الأخرى، لأن صاحبها لا يؤمن بغير المادية، ويجعلها متسلطة على العقل متحكمة فيه. والفلسفات المادية مطبوعة هى الأخرى بهذا الطابع الدوجماطيقى.

وهناك أيضاً دوجماطيقية دينية لا نجدها فقط عند رجال الدين المتزمتين، بل فى الفلسفات الدينية ،التى يتخذ فيها الفيلسوف نقطة بدئه من تصور دينى معين، يطبقه على فلسفته ويجعل منه «مفتاح السر»، الذى يديره فتتفتح أمامه لتوها كل الأبواب المغلقة، ويجد بذلك تفسيراً هيناً لكل المشاكل الفلسفية التى تعترض طريقه[1].

---

(١) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة - ص ١٢١ - ١٢٢ .

أما الدوجماطيقيون فى مجال الفلسفة، فهم أولئك الفلاسفة الذين يقبلون بشكل غير نقدى ما يسمى بالحقائق الواضحة بذاتها self - evident دون نقد أو تمحيص، أو أولئك االفلاسفة الذين يخلقون سلاسل طويلة من الاستدلالات المنطقية، يصلون منها إلى نتائج بغير فحص أو تحليل، للمبادئ الأساسية التى قامت عليها هذه الاستدلالات.

ومذهب اليقين بهذا المعنى، مذهب لا يعرف للعلم الإنسانى مدى ولا يضع له حداً. وقد اقترن مذهب «اليقين» عادة بالمذهب «العقلى»، لأن العقليين اعتبروا أن العقل وحده مصدر كل علم حقيقى، أى أننا نبدأ شوط المعرفة من مبادئ عقلية غير مكتسبة من خبرة الحواس، ثم نستطيع بعد ذلك أن نستقى من هذه المبادئ علماً كاملاً بكل ما فى الوجود من حق. وهذا كله يتضمن قولهم: أن ليس خارج العقل شىء يمكن أن يقف عقبة فى سبيل تحصيل المعرفة كاملة.

وللمذهب التجريبى أيضاً نزعة نحو إدعاء اليقين، فإنك إذا اعتبرت «التجربة» وحدها مصدر كل علم إنسانى، فقد ادعيت - من غير حاجة إلى دليل آخر - أن العلم لا يمكن أن يتجاوز حدود التجربة، إذا هيئت الظروف المناسبة للحواس أن تتصل بما يراد معرفته.

غير أن العقليين والتجريبيين على السواء، لم يطرأ ببالهم أن هذا المصدر أو ذاك - مما اتخذه كل منهم أساساً للمعرفة - هو فى ذاته بحاجة إلى التحليل. وعلى هذا نقول: إن «الاعتقادية» كلمة تطلق لتعنى هذا الموقف، كائناً من كان واقفه، وهو الموقف الذى يتخذ فيه الإنسان لعلمه نقطه ابتداء، يسير بعدها دون أن يتناولها هى نفسها بالتحليل والنقد.

وعلى هذا الاعتبار يكون «العلماء» من الاعتقاديين بهذا المعنى، لأن العالم فى علمه يفرض نقطة ابتداء يبنى عليها بناءه العلمى، لكنه لا يحفر تحتها ليرى ماذا فى الأساس. حتى الرياضة تبدأ بما تسميه تعريفات وبديهيات، ثم تشتق من هذه البداية نظرياتها، فنظرياتها صحيحة إذا كانت مستدلة استدلالاً سليماً من تلك المسلَّمات الأولى، لكن الرياضى لا يجعل جزءاً من عمله الرياضى تحليل المسلمات نفسها. وكذلك قل فى العلوم الطبيعية، حين يبدأ العالم بافتراض أشياء أو مبادئ

كالمادة والمكان والزمان والسببية . . . وما إلى ذلك، دون أن يجعل جزءاً من عمله - باعتباره عالماً - تحليل تلك الأشياء والمبادئ.

إن العلماء فى علومهم المختلفة «اعتقاديون»، بهذا المعنى الذى أسلفناه. غير أن الكلمة تنصرف - إذا قيلت - أول ما تنصرف إلى المذاهب الفلسفية التى لا تناقش فروضها الأولى، كالعقليين حين لا يناقشون فكرة «العقل» نفسها، وكالتجريبيين حين لا يناقشون فرضهم الأول، بأن المعرفة مستحيلة خارج حدود التجربة. وإذا سألنا العقليين والتجريبيين هل المعرفة ممكنة؟ وما حدودها؟ فإن كلاً منهما يجيب بما خلاصته: نعم هى ممكنة وليس لها حدود تنتهى عندها، مع اختلاف كل منهما عن الآخر فيما يراه مصدراً لتلك المعرفة[1].

وقد اختفى مذهب اليقين من الفلسفة تقريباً، منذ تناوله «كانط» بالنقد والتفنيد من جميع نواحيه، ولم يبق منه سوى قيمته التاريخية.

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة - القاهرة - ١٩٥٦ - ص ١٠٥ - ١٠٧ .

ثانياً: مذهب الشك Scepticism :

يحمل الشك دلالات شتى. ومرد الخلاف فى معانيه إلى أنه يطلق على مجالات مختلفة، وأظهر صور الشك ما يقال منه كنظرية فى المعرفة، وكمنهج فى التفكير، وكإنكار لقواعد الدين، فلنفرق بين هذه الصور فى إيجاز:

إذا تعرض العقل لدراسة مشكلة، ثم عجز عن فهمها أو تقديم حل لها، أو عَزَّ عليه أن يتوصل إلى يقين بصددها، مال إلى التوقف عن إصدار حكم بشأنها، وتعليق الحكم. وهذا هو المراد بالشك كنظرية فى المعرفة، ومن هنا اصطبغ هذا الشك بصبغة سلبية خالصة.

وإذا اصطنع الباحث الشك منهجاً للتفكير، فافترضه بإرادته ليخلص عقله من معلوماته، توطئة للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر فى بحثه بمعلوماته السابقة، كان الشك منهجاً للتفكير.

وإذا انصب الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها، قيل: إن هذا إنكار أو عدم اعتقاد Disbelief وهو يتضمن الإلحاد فى الدين atheism[1].

وقد كان لمفهوم الشك Scepticism فى أصله اليونانى، معنى يختلف اختلافاً تاماً عن المعنى الذى نفهمه منه اليوم. فقد كانت الكلمة اليونانية «اسكبتستاى» skeptesthai التى اشتق منها مفهوم الشك، تعنى الفحص بعناية أو البحث أو التنقيب. ويمكن اعتبار هذا الفهم لهذه الكلمة مبدأ أو قاعدة لكل

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٣٠٢.

تفلسف جاد. ولكن معنى الكلمة قد تغير على مر العصور، وأصبحت كلمة (الشاك) تعنى ذلك الإنسان الذى يتخذ موقفاً «معرفيًا» معيناً، وهو موقف يتمثل على وجه التحديد فى إنكار المعرفة.

وهكذا لم يعد مفهوم (الشاك)، يعنى أحد الباحثين الذين يتخذون موقفاً نقدياً غير مثقل بأحكام سابقة، وإنما أصبح يعنى أنه أحد المفكرين الذين ينكرون إمكان المعرفة، سواء كان هذا الإنكار جزئياً أو إنكاراً كلياً شاملاً لكل المعارف.

ويرى الشكاك، أنه ليس فى وسع الإنسان أن يعرف شيئاً ما كما هو فى حقيقته الموضوعية، ومستقلاً عن الذات العارفة، إذ لا يسع الإنسان أن يعرف شيئاً إلا فى صلة ذلك الشىء بنفسه، ومنظوراً إليه من وجهة نظره. وحتى لو فرضنا أن فى وسع الإنسان أن يعرف شيئاً ما كما هو فى حقيقته الموضوعية، فليس فى وسعه أن ينقل معرفته هذه إلى سواه، لأنها ستصبح جزءاً من ذاته، وكل ما يستطيعه إزاء الآخرين هو أن ينطق بكلمات، وليست الكلمات هى نفسها المعرفة الذاتية التى عرفها.

وجدير بنا فى هذا الموضع أن نفرق بين الفيلسوف الشاك، والفيلسوف الذى يستخدم منهج الشك - مثل ديكارت - فبينما الأول يشك فى إمكان حصول الإنسان على المعرفة إطلاقاً، ترى الثانى يؤمن بإمكان المعرفة، وغاية ما فى الأمر أن الوصول إلى المعرفة اليقينية يحتاج إلى حذر وحرص. وسوف نعرض ببعض التفصيل لكلا النوعين: الشك المذهبى «المطلق» والشك المنهجى.

١ - الشك المذهبى «المطلق»:

ظهرت نزعة الشك المذهبى فى الفلسفة القديمة، وفى الفلسفة الحديثة أيضاً. ونستطيع أن نميز فى الفلسفة القديمة مدرستين للشك: المدرسة الفورونية نسبة إلى «فورون»، ومدرسة الأكاديمية الجديدة ومن تبعها من الشكاك الجدد. والفارق بين المدرستين أن أتباع المدرسة الأولى قد علقوا الحكم على الأشياء وتوقفوا عن إصدار رأيهم فى وجودها، وهذا ما يسمى فى الفلسفة بالتوقف عن الحكم Suspension of

judgment . أما أتباع الأكاديمية الجديدة، فإنهم يقرون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها، وبذلك شكوا فى نتائج العلم.

وقبل أن نعرض لآراء المدرستين، يحسن بنا أن نعرض للشك عند السوفسطائية، لما لآرائهم فى نسبية المعرفة من أثر بالغ على من جاء بعدهم، وخاصة الشكاك.

الشك عند السوفسطائيين:

أثارت المدرسة الإيلية موجة من الشك فى الحواس، ثم جاءت السوفسطائية - وقد كان أثر الإيلية فيها حاسماً وقوياً - فزعزعت الإيمان بالمعرفة اليقينية، بل ذهب واحد منهم هو «جورجياس» (حوالى ٤٨٣ - ٣٨٥ ق.م) إلى إنكار المعرفة والوجود معاً. ولقد ألف كتاباً أسماه «فى الطبيعة» قسمه ثلاثة أقسام: برهن فى القسم الأول على أنه لا شىء موجود. وبرهن فى القسم الثانى على أنه على افتراض أن الوجود موجود، فلا يمكن معرفته. وبرهن فى القسم الثالث على أنه ليس ثمة اتصال ممكن بين ما يوجد وما يعرف.

أما بروتاجوراس، فقد أخرج كتاباً أسماه «فى الآلهة» بدأه هكذا: «أما عن الآلهة فلا أرانى على يقين من وجودهم أو عدم وجودهم، ولا من شكلهم كيف يكون، ذلك لأن ثمة أشياء كثيرة تعوق المعرفة اليقينية، منها غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان». وقد قيل: إنه اتهم بالإلحاد واضطهد من أجل ذلك، ففر من أثينا.

ويناقش أفلاطون فى محاورة «ثياتيتوس» الرأى المشهور عن بروتاجوراس والذى يعد محور فلسفته، وهو الرأى القائل بأن: الإنسان مقياس كل شىء، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة، وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة». وتفسير هذا أن كل فرد من الناس هو مقياس الأشياء جميعاً، حتى إذا ما اختلف الناس على رأى ما، فليس هنالك حقيقة موضوعية يمكن الرجوع إليها، لتصويب المصيب وتخطئة المخطئ.

هذا هو جوهر مذهب الشكاك جميعاً، وهو أن المعرفة نسبية لا مطلقة، أى تكون صواباً أو خطأ بالنسبة للشخص العارف. وهذه النسبية فى المعرفة تكون

ظاهرة فى الآراء الأخلاقية بوجه خاص، فالخير خير بالنسبة للشخص الذى يقول عنه: إنه خير، ولا يمنع أن يكون هذا الخير نفسه شراً بالنسبة لشخص آخر من وجهة نظر أخرى.

وهذا المبدأ الذى قال به «بروتاجوراس»، قريب الشبه بالمذهب البراجماتى الحديث، حتى لقد قال زعيم من زعماء المذهب البراجماتى وهو «شيلر» عن نفسه: إنه تلميذ لبروتاجوراس. ووجه التشابه، هو فى اعتبار صدق الرأى متوقفاً على منفعة الإنسان صاحب الرأى، فقد تكون فكرتان صادقتين معًا، لكن إحداهما أنفع من الأخرى، فتكون أصدق منها بمقياس منفعتها ونتائجها، ولو أنها لا تكون أصدق منها من حيث دلالة كل منهما على واقع معين. مثال ذلك أنه لو كان شخص مصاباً باليرقان، فإن كل شىء يبدو فى عينيه أصفر، ولا معنى لقولنا له: إن الأشياء فى حقيقتها ليست صفراء وكل ما نستطيع قوله له هو أن الأشياء التى يراها هو صفراء يراها المعافون بالألوان الفلانية. فعلى الرغم من أن ما يقوله المريض صادق لأنه يرى الأشياء صفراء فعلاً، وكذلك ما يقوله المعافون صادق، أنهم يرون الأشياء ملونة على نحو آخر، إلا أن الأخذ برأى المعافين «أفضل» لأنه «أنفع» فى تسيير الحياة العملية وتيسيرها.

فالمقياس فى صدق الرأى ليس هو الرجوع إلى الحقيقة الموضوعية الخارجية، إذ أن ذلك - فى رأى هذا المذهب - محال، فمحال أن تنظر إلى الشىء الخارجى بغير عينيك، وأن تمسه بغير جلدك، وأن تسمع صوته بغير أذنك، أو تذوق طعمه بغير لسانك، إذن فلا مناص من استخدام حواسك أنت فى إدراك الشىء، وبالتالى لا مناص من جعل حقيقته قائمة على إدراكك الذاتى له، مهما اختلف ذلك الإدراك عن إدراك الآخرين.

وكثيرًا ما يقال - خطأ - عن مبدأ بروتاجوراس هذا - القائل بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً -: إنه مبدأ ينتهى إلى هدم التقاليد والعقائد، لأن كل فرد من الناس سيذهب مذهبه، دون أن تكون هنالك الحقيقة الموضوعية الواحدة، التى يلتقى عندها الجميع. وواضح أن هذه النتيجة لا تلزم عن مقدمتها، بل على عكس ذلك ما قاله بروتاجوراس نفسه، من أنه مادام اتفاق الناس مستحيلاً بالرجوع إلى حقيقة موضوعية لاستحالة هذا الرجوع، إذن فلا مناص فى حياتنا العملية من الأخذ

بالأنفع كما تقرره أغلبية الآراء، ولما كانت التقاليد هى التعبير عن رأى الأغلبية، فالأخذ بها أنفع اجتماعياً من الخروج عليها[1].

هذه هى أبرز ملامح الشك عند السوفسطائية، الذين كان لهم أكبر الأثر فيمن جاء بعدهم من الشكاك، من مدرستى فورون والأكاديمية الجديدة.

الشك عند فورون ومدرسته:

اضمحلت الحياة العقلية عند اليونان بعد ممات أرسطو، وعجز المفكرون عن إبداع فكر أصيل، وفقد اليونانيون قبيل ذلك استقلالهم السياسى وحريتهم الفردية، وانحلت الأخلاق واستبدت الحيرة بالعقول، بسبب تعدد المذاهب وتعارضها فى الموضوع الواحد. ففقد بعض المفكرين الثقة فى العقل وغيره من أدوات الإدراك، ونزعوا إلى الشك فى وجود مقياس دقيق يميز بين الصواب والخطأ، وساعد على هذا نقد الميغاريين للمعرفة، وتعاليم الكلبية والقورينائية فى الاستخفاف بالنظر العقلى المجرد، وفلسفة الماديين من أتباع ديمقريطس، وتطور الأفلاطونية والأرسطاطاليسية على يد قوم لا يحسنون فهمهما. وفى هذا الجو نبت الشك فى إمكان التوصل إلى المعرفة[2].

وقد نبتت مدرسة الشك، فى نفس الوقت الذى نشأت فيه مدرستا الأبيقورية والرواقية - فى العصر الهلنستى - فبشر بالشك الحقيقى «المطلق» «فورون» الذى ولد عام ٣٦٠ ق.م. واتصفت أكاديمية أفلاطون على يد «أركسيلاوس» + ٢٤١ ق.م بنوع من الشك الذى يهدف إلى النقد وزعزعة الأفكار، ومات الشك الحقيقى «الفوروني» بعد ممات منشئه وتلميذه «تيمون» ولكنه بُعث بعد قرن ونيف فى الأسكندرية على يد مدرسة من أعلام الشك الحقيقى المطلق، وهم «أنيديموس» و«أجريبا» و«سكستوس أمبريكوس». ولبث هذا الشك حتى القرن الثالث بعد الميلاد. أما شك الأكاديمية الجديدة فقد نشأ بعد توقف الشك الفورونى بقليل، واستمر قائماً حتى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد. ولنقف قليلاً لبيان ذلك.

---

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة - ص ١٠٨ وما بعدها.

(٢) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٣٠٤، محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين - دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨٩ - ص ٣٢ وما بعدها.

فورون: لم يخلف فورون كتباً نعرف منها آراءه، إنما عرفنا بعض آرائه من تلميذه «تيمون». ويظهر أن فورون لم يصل إلى الشك عن طريق البحث الفلسفى العميق فى الحقيقة وإمكانها، إنما قال به عن طريق أنه وسيلة للسعادة، وذريعة لتخفيف ويلات الحياة.

يقول فورون: إن خير طريق يسلكه الحكيم، أن يسأل نفسه هذه الأسئلة الثلاثة:

١ - ما هى هذه الأشياء التى بين أيدينا وكيف تكونت؟

٢ - ما علاقتنا بهذه الأشياء؟

٣ - ماذا يجب أن يكون موقفنا إزاءها؟

أما السؤال الأول فالإجابة عنه: أننا لا نعرفها، إنما نعرف ظواهرها أما حقيقتها الباطنية فنحن بها جد جاهلين. والشىء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة للأشخاص المختلفة، لهذا كان من المستحيل أن نعرف أى الآراء حق. ومن أوضح الأدلة على ذلك أن آراء العقلاء مختلفة كاختلاف آراء العامة، وكل وجهة نظر يمكن البرهنة على صحتها وتأييدها كنقيضها. ورأيى مهما كان واضحاً عندى، فعكسه واضح عند غيرى ومقتنع به اقتناعى، فما عند كل إنسان رأى لا حقيقة، وهذه هى العلاقة بيننا وبين الأشياء، وهو الإجابة عن السؤال الثانى.

أما عن إجابة السؤال الثالث، فإن الموقف السليم الذى ينبغى أن يقفه الإنسان من الأشياء - وهو يجهل طبيعتها - أن يعلق الحكم عليها، أى يتوقف عن إصدار حكم على حقيقتها، وحسبه أن يقول: لا أدرى. وإذا كان يخشى أن يكون هذا حكماً سلبياً، كان الأدق أن يقول: إنى لا أدرى، ولا أدرى أنى أدرى. ذلك لأن كل حقيقة تقبل السلب والإيجاب بقوى متعادلة.

أما عن نتيجة هذا الموقف، فهى راحة العقل أو طمأنينة النفس، وهى تتمثل فى حالة اللامبالاة أو «الأثراكسيا»، وعدم الشعور بالبيئة التى تحيط بنا. وهذه هى السعادة، التى اشترك الشكاك فى طلبها مع الرواقية والأبيقورية، وإن اختلفت وسائل كُلٍ إليها.

وكما قال فورون وأتباعه ذلك فى الأشياء المادية، قالوه فى الأخلاق وفى القانون وفى الأشياء المعنوية، فلا شىء فى نفسه حق، ولا شىء فى ذاته خير أو شر، وإنما هو خير فى رأيى أو رأيك أو حسب القانون أو العرف. وإذا عرف العاقل ذلك لم يفضل شيئاً على آخر، وكانت النتيجة الجمود التام وعدم العمل، فإن أى عمل إنما هو نتيجة التفضيل، فإذا ذهبت يميناً أو شمالاً فمعنى ذلك أنى أفضل ذلك لغرض، فإذا انعدم هذا التفضيل انعدم العمل، وهو ما يرمى إليه «فورون» فالعمل مؤسس على العقيدة، والعقيدة لا تكون ما لم يكن هناك جزم بأن الحق فى جانبها وهو ينكر ذلك، ويرى أن اللذائذ والرغبات يجب أن تنبذ وأن يعيش الإنسان فى هدوء تام وبعقل مطمئن، وبنفس هادئة حررت من كل وهم وضلال. وليس الشقاء فى العالم إلا نتيجة عدم الوصول إلى ما يرغب أو فقده إذا كان، فإذا تحرر العاقل من هذه الرغبات فقد تحرر من الشقاء، والعاقل يستوى عنده الشىء ونقيضه، فالصحة أو المرض، والموت أو الحياة، والغنى أو الفقر سواء عنده متى عدم الرغبة، وإذا كان مضطراً فى هذا الوجود إلى العمل، كان مضطراً أن يخضع للعرف والقانون لا عن اعتقاد بأنهما حق أو مقياس للخير[1].

الشك عند أكاديمية أفلاطون «الأكاديمية الجديدة»:

ذاعت نظرية الشكاك فى هذا العصر واعتنقتها «أكاديمية أفلاطون»، فقد ظلت مدرسته قروناً يتولاها رؤساء عديدون، يسيرون على ما رسم أستاذهم الأول «أفلاطون» فلما رأسها «أرسيسيلوس» دخلها الشك، وسميت المدرسة من ذلك الحين بـ «الأكاديمية الجديدة». وأظهر ما يميزها معارضتها الشديدة للرواقيين، فقد اعتقدوا بأن الرواقيين سريعو التصديق بالحقائق من غير أن تدعم بالبرهان، وقد رد عليهم «أرسيسيلوس» فى نظريتهم فى أساس المعرفة، وذهب إلى أنه لا أساس للمعرفة، وليس هناك مقياس نقيس به الحقيقة لا الحواس ولا العقل. ومن مأثور قوله: لست أدرى، ولست أدرى أننى لا أدرى». ولكن لم تبالغ الأكاديمية الجديدة فى الشك كما بالغ «فورون»، فقد ذهبوا إلى أن الإنسان يجب أن يعمل،

(١) أحمد أمين وزكى نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة السابعة - د.ت - ص ٢٢٢-٢٢٣.

وإذا لم يكن فى الإمكان معرفة الحق، فاحتمال الحق وظنه كافيان فى الهداية إلى العمل.

ويعد «كارنيادس» أشهر الأكاديميين الشكاك، ومما يمثل رأيه قوله:

١ - لا يمكن البرهنة على شىء، لأن النتيجة يجب أن يبرهن عليها بالمقدمات، والمقدمات تحتاج إلى برهان . . . وهكذا فيؤدى ذلك إلى التسلسل.

٢ - لا يمكن أن نعرف إن كان رأينا فى شىء حقاً أولا، لأننا لا نستطيع المقارنة بين الشىء ورأينا، لأن ذلك يتطلب أن نخرج من عقلنا، فنحن لا نعرف عن الشىء إلا رأينا فيه، فكان من المستحيل المقارنة بين الشىء وصورته فى ذهننا، لأننا لا ندرك إلا الصورة[1].

انبعاث الشك الفورونى فى الأسكندرية:

ذكرنا آنفاً أن الشك «الفورونى» بُعث بعد قرن ونيف فى الأسكندرية، على يد مدرسة من أعلام الشك الحقيقى المطلق وهم: أنزيديموس، وأجريبا، وسكستوس أمبريكوس. ولبث هذا الشك حتى القرن الثالث بعد الميلاد.

وقد حفظ سكستوس أمبريكوس تاريخ الشكاك من قبله. فجمع دواعى الشك فى حججه العشرة المشهورة، وهاجم فيها بشكل خاص صدق الإدراكات الحسية، وذلك عن طريق إظهار تناقضاتها الخاصة[2]. وسوف نعرض هذه الحجج بحسب ما عرض فى كتابيه: «الجمل الفورونية»، و«ضد المعلمين». ويمكن تصنيف هذه الحجج إلى ثلاثة أصناف:

---

(١) أحمد أمين وزكى نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية - ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(٢) نسبت الكثير من المراجع مثل: توفيق الطويل فى كتابه أسس الفلسفة - ص ٣٠٩ ، إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة - ص ٣١٣، يحيى هويدى فى كتابه مقدمة فى الفلسفة العامة - ص ١٢٤، وغيرهم. نسبت هذه الحجج إلى أنيزيديموس، فى حين انفرد الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه: مدخل جديد إلى الفلسفة بنسبة هذه الحجج إلى أمبريكوس. ونحن نميل إلى رأى الدكتور بدوى الذى اعتمد بالدرجة الأولى على المصادر الرئيسية لأمبريكوس، والتى كتبت بالفرنسية والإنجليزية، بينما لم توضح الكتب الأخرى المصادر التى اعتمدت عليها فى إسناد هذه الحجج لأنيزيديموس.

أولاً: حجج تتعلق بالذات التى تحكم.

ثانياً: حجج تتعلق بالموضوع الذى نحكم عليه.

ثالثاً: حجج تتعلق بالذات والموضوع معًا.

أولاً: الحجج المتعلقة بالذات التى تحكم:

١ ـ يتوقف الإدراك على بنية وتركيب أعضاء الذات التى تحكم. ولما كانت الحيوانات مختلفة، فإن إدراكاتها لنفس الموضوعات مختلفة، فما تراه عين البعض قد لا تراه عين الآخرين، فكذلك يكون بصر الصقر أحدَّ من بصر الكلب، فى حين لا تكون له قدرة الكلب على الشم. والعشب الذى يحلو مذاقه فى لسان الماعز يبدو مراً فى فم الإنسان.

٢ ـ يختلف بنو الإنسان بحسب قوة وضعف الحواس عندهم، فبعضهم أقوى بصراً أو شماً أو ذوقاً أو لمساً أو سمعًا من البعض الآخر، بحسب تركيبة وبنية كل منهم.

٣ ـ تختلف الأحكام باختلاف الحواس، فاللوحات المرسومة تبدو للبصر ذات بروزات أو مواضع غائرة، بينما عند اللمس لا يدرك فيها شىء من هذا. والعسل يبدو عند البعض لذيذ المذاق، ولكنه مؤذ عند الإبصار. فمن المستحيل إذن أن نقول: إنه لذيذ مطلقاً، أو مؤذ مطلقاً. وكذلك الشأن بالنسبة للعطور، فهى تلذ للشم، ولكنها كريهة المذاق. وقد تظهر التفاحة فى العين باهتة لكنها حلوة المذاق فى الفم.

٤ ـ تختلف الانطباعات وفقاً للظروف: فى حال اليقظة والنوم، فى حال الإصابة بداء الصفراء، بحسب الأعمار.. إلخ. فنحن نرى فى النوم ما لا نراه فى اليقظة ولا ندرى أيهما الأصح.

ثانيا: الحجج المتعلقة بالموضوع الذى نحكم عليه:

كذلك يختلف الإدراك بحسب الموضوع، والحالة التى هو عليها حين ندركه، «فمثلاً: كُشاطات قرن الماعز تبدو بيضاء لو شوهدت مفردة بسيطة، لكنها حين

تؤلف مادة القرن فإنها تشاهد سوداء. وسُحالة الفضة تبدو سوداء لو أخذت مفردة، لكنها تبدو للعين بيضاء. وحبات الرمال مشتتة تبدو خشنة، لكنها فى الكومة تكون رخوة للحواس».

ويقول فى الموضع التاسع: «إن الأشياء تبدو لنا مختلفة بحسب كونها مألوفة أو نادرة، فالنادرة تثير فينا الدهشة، بينما الأولى لا تفعل ذلك. وهذا يدل على أننا لا نعرف طبيعة هذه ولا تلك.

ثالثاً: الحجج المتعلقة بالذات والموضوع معًا:

أى بعلاقاتهما والمسافات القائمة بينهما، ووجهة النظر التى تنظر منها الذات: «فنفس السفينة تبدو من بعيد صغيرة وساكنة، ومن قريب تبدو كبيرة ومتحركة. ونفس البرج يبدو من بعيد مستديراً ومن قريب مربعاً. ذلك فيما يتعلق بالمسافات. أما فيما يتعلق بالأماكن، فإن ضوء المصباح يبدو مظلماً فى الشمس ولامعاً فى الظلمة، ونفس المجداف يبدو فى الماء منكسراً وخارج الماء مستقيماً. وفيما يتعلق بالأوضاع، نفس الصورة مقلوبة إلى الخلف تبدو مستوية، وإذا انحنت قليلاً تبدو فيها نتوءات وتجاويف. ورقبة الحمامة تبدى عن ألوان مختلفة باختلاف الانحناءات. وما دمنا نشاهد كل ألوان المظاهر بحسب المسافات، إذ كل وضع يأتى بتغيير فى الإدراك، فإننا مضطرون إلى تعليق الحكم».

ويقول أميريكوس فى الموضع الثامن: «إن كل شىء نسبى، نسبى إلى من يلاحظ، ونسبى أيضاً إلى ما يصاحب الشىء المشاهد، فاليمين نسبى إلى اليسار والعكس بالعكس. وبالجملة: «أما وقد بينا أن كل شىء نسبى، فمن الواضح أننا لا نقدر أن نحدد طبيعة أى شىء، بل فقط ما يبدو عليه بالنسبة إلى شىء آخر. وينتج عن هذا أنه يجب علينا أن نعلق حكمنا على طبيعة الأشياء»

كما تختلف الآراء بحسب اختلاف القوانين والعادات والأعراف والقيم، بحسب اختلاف الشعوب والأجناس. فما يبدو للناس عدلاً لا يبدو عند البعض الآخر كذلك. وما هو حق وجميل عند البعض، قد يكون باطلاً وقبيحاً عند

الآخرين. وكذلك يؤمن البعض بالآلهة فى حين ينكر الآخرون وجودها، وعنايتها بهم. والمصريون يحنطون موتاهم أما الرومان فيحرقونهم[1].

رأينا أن أكثر هذه الحجج ينصب على المعرفة الحسية، ونستطيع أن نضيف إليها حججاً أخرى قال بها أجريبا ـ أواخر القرن الأول، أو أوائل الثانى ـ، وتتعلق بالتصورات العقلية واستحالة قيام المعرفة الإنسانية، وذلك لأسباب أهمها:

١ ـ تناقض الأفكار الإنسانية.

٢ ـ ضرورة البرهنة على كل شيء وتسلسل البرهنة إلى غير نهاية.

٣ ـ نسبية تصوراتنا العقلية التى تختلف باختلاف موضوعها.

٤ ـ يرجع كل برهان فى نهاية الأمر إلى مصادرة على المطلوب.

٥ ـ كل ما نبرهن به على قضية فى حاجة ـ لكى يبرهن عليه ـ إلى هذه القضية نفسها، مثال ذلك أن حقيقة الفكر لا يمكن البرهنة عليها، إلا بالاستعانة بالإدراك الحسى وبالعكس.

الشك المذهبى فى العصر الحديث:

إلى جانب مدارس الشك المذهبى فى العصور القديمة، قدمت لنا العصور الحديثة شكّاكاً أيضاً. ففى بدء عصر النهضة اجتاحت الغرب موجة من الشك، كانت موجهة بصفة خاصة ضد الدين. والشك الموجه ضد الدين يسمى إلحاداً أو مروقاً. وحينما ذاعت هذه الموجة من الإلحاد، قام فى الشكاك أنفسهم فلاسفة، شكوا فى قيمة الإنسان وقيمة العلم، ليصلوا من وراء ذلك إلى أن الدين وحده، هو الذى يستطيع أن يوفر لنا اليقين. فهم قد اتخذوا من الشك فى المعرفة الإنسانية وسيلة للوصول إلى الدين، لأن الشك على حد تعبير أحدهم وهو «شارون»، «خير وسيلة لتثبيت قواعد المسيحية فى قلوب هؤلاء الملاحدة الخوارج» وذلك لأن الإنسان إذا فقد ثقته بعقله، فسيتجه من تلقاء نفسه إلى الوحى والإيمان[2].

---

(١) عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة ـ ص ١١٥ وما بعدها.

(٢) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ـ ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

وأشهر هؤلاء النفر من الشكاك المؤمنين «ميشيل دى مونتانى» (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) الذى ذهب إلى أن الإنسان لا يعرف شيئاً عن نفسه أو عن الطبيعة، وأكثر الناس علماً هم الذين يعلمون أننا لا نعلم شيئاً. والإنسان لا يعلم شيئاً لأنه هو نفسه ليس شيئاً.

ومرد هذا الرأى عند مونتانى أنه نظر إلى الحواس، فإذا هى مخطئة فيما تنقل إلى صاحبها من ألوان المعرفة، فهى لا تبعث على اليقين، ولا تقدم إلينا من الحقائق ما نقطع بصحته ونركن إليه ركوناً مطمئناً، وهى عاجزة أن تكشف لنا عن طبيعة الكون عجزاً يكاد يكون تاماً. وليس فى مقدور الإنسان أن يصل عن طريقها إلى قانون طبيعى يتفق على صحته الناس جميعاً، فلكل فرد نظرة إلى العالم، بغير أن تسفر هذه النظرات المختلفة عن معرفة يقينية يقرها الجميع. هذا وليس العقل البشرى بأحسن من الحواس حالاً، فهو ضعيف أعمى، وعلمه خداع يعتمد على التقليد. إذن فليس حقيقاً أن يتخذ سبيلاً إلى المعرفة المؤكدة الثابتة.

الحواس مخطئة والعقل خداع، فلا محيص للإنسان عن الشك والارتياب، وأقل ما يتمتع به الشاك الحرية المطلقة من قيود التقاليد. وهكذا كان مونتانى داعية إلى الشك بين قومه، فلكل إنسان الحق فى أن يفكر لنفسه، وأن يتخذ من نفسه حكماً لنفسه، لا سلطان عليه ولا رقيب[1]. وبهذا نقول: إن مونتانى يمثل النزعة الفورونية بما يميزها من القول بالنسبية العامة، وأن كل شىء نسبى.

وقد اتخذ «بسكال» (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) من النزعة «الفورونية» وسيلة للكشف عن «ضعف الإنسان»، أن يسخر المرء من الفلسفة، هذا هو التفلسف حقاً. ولا نعتقد أن الفلسفة كلها تستحق ساعة تعب واحدة، إن الفورونية (= الشك) هى الموقف الصحيح. والشك يؤدى فى كتاب «الأفكار» لبسكال، دور الدفاع عن الدين، بالحط من مكانة العقل، والتقليل من قيمة المعرفة الإنسانية، بإظهار بؤس العقل الذى تخلى عنه الله[2].

---

(١) أحمد أمين، زكى نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة ـ جـ ١ ـ ص ٣٣ .

(٢) J.P. Dumont: Article: Scepticism - in Encyclopeadia Universalis - vol. 14 - Paris - 1972 - P. 722.

وانظر أيضاً، عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد ـ ص ١٢١ ـ ١٢٢ .

هذه نبذة سريعة عن الشك المذهبى أو الشك المطلق، الذى يبدأ صاحبه شاكاً وينتهى شاكاً، ويسمى العرب هذا الطراز من الشكاك بـ «اللاأدريين»

الشك المنهجى Methodical doubt:

قلنا: إن ثمة نوعين من الشك: شك مذهبى وشك منهجى، الأول مطلق والثانى، محدود، الأول وسيلة وغاية، والثانى وسيلة لا غاية فى ذاتها. وقد تحدثنا ببعض التفصيل عن الشك المذهبى، ويحق لنا أن نتحدث عن النوع الآخر وهو الشك المنهجى.

الشك المنهجى يزاوله الباحث أو الفيلسوف فى أول طريق البحث، ليبعد الآراء المسبقة أو المبتسرة من طريقه، وليصبح بعد ذلك بحثه عن الحقيقة بحثاً موضوعياً خالياً من كل المؤثرات الذاتية. فهـذا الشك المنهجى ضرورى لكل باحث فى المعرفة.

ويمكننا تتبع جذور الشك المنهجى لنصل بها إلى سقراط، على الأقل فى الجانب السلبى من منهجه، أو جانب التهكم الذى كان يهدف إلى إثبات جهل الآخرين، والسخرية منهم بإثارة الشكوك فى صحة ما يقولون. ولقد كان سقراط فى هذه الخطوة التهكمية يبدو شاكاً فى كل شىء، حتى أنه يصل بالخصم إلى حالة عنيفة من الحيرة الذهنية، لا يدرى بعدها كيف يجيب على أسئلته. ولقد عبر «مينون» فى المحاورة التى تحمل اسمه عن حالة الخصم هذه فقال: «لقد اعتدت أن أسمع عنك كثيراً يا سقراط، فقد كانوا يقولون: إنك تشك فى كل شىء وإنك تجعل غيرك يصل إلى هذه النتيجة، ويبدو لى الآن أنهم كانوا على حق فى قولهم هذا، فأنت - فيما أعتقد - أشبه ما تكون بسمكة البحر التى يطلقون عليها اسم سمكة الرعد، والتى يقال: إنها تصيب بالرعشة والتخدير كل من يلمسها أو يقترب منها، ولقد فعلت ذلك معى فأصبتنى بالرعشة فى جسمى وروحى معاً، فلم أعد أدرى كيف أحيرك جوابًا»[1].

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة - ص ٣١٥-٣١٦.

لكن سقراط لا يقف عند هذه المرحلة - أعنى مرحلة الشك - وإنما هو يبغى أولا تطهير العقل، ثم يواصل طريقه إلى اليقين أو ما يسمى بالتوليد، وهذا هو الجانب الإيجابى من مذهبه.

وفطن أرسطو إلى الشك المنهجى فى كتابه «ما بعد الطبيعة»، وفرَّق بينه وبين الشك الحقيقى، فأهمل هذا، وأيد الشك المنهجى وأوصى بمزاولته عند البدء بدراسة أى بحث علمى، إذ وجد أرسطو - فيما يقول - علاقة ضرورية تقوم بين الشك والمعرفة الصحيحة، وكشف عن عنصر الإيمان الذى يقوم مطموراً فى ثنايا الشك النزيه، ورأى أن من يريد أن يكسب ملكة تحصيل المعرفة، يجد فى الشك الذى يقوم على التروِّى والتبصر تحقيقاً لغايته، لأن المعرفة التى تعقب الشك تكون أدنى إلى الصواب. «إن الذين يقومون ببحث علمى من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه، يشبهون الذين يسيرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذى ينبغى أن يسلكوه». إن كل حكم يصدره باحث، ينبغى أن يسبقه نظر فى الأسباب التى تؤيده والمبررات التى تعارضه.

ومثل هذا الشك الذى يتحدث عنه أرسطو خطوة موصلة إلى اليقين، إنه منهج يتبع عند اختبار المعرفة وامتحانها، أو عند العمل على كسبها[1].

وإذا تركنا الشك المنهجى فى العصر اليونانى، التقينا به عند القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م) الذى مر بمرحلة من الشك العميق. ولكن شكه يتميز بثلاث خصائص: الأولى: أن شكه تجربة حية عاشها، وبهذا كان أول من عاش تجربة شك عميقة، ومن ذلك النوع التجربة التى سيمر بها الغزالى (٥٠٥ هـ / ١١١١م) فى العالم الإسلامى. والخاصية الثانية لشك أوغسطين: هى أنه عابر، وقتى، ويمثل لحظة فى تطوره الروحى، ذلك أنه بعد أن كان الشك عند القدماء موقفاً مستمراً يؤدى إلى تعليق الحكم، صار لحظة فى التطور، فيها لم يحصل المرء بعد على الحقيقة ولكنه فى الطريق إليها، وهذه هى السمة الأساسية للشك المنهجى. والخاصية الثالثة: هى أن الشك تعبير عن لحظة السلب، إنه فى طريق المؤمن بمثابة معبر لا بد أن يمر عليه للانتقال بعده إلى الحقيقة. وهو إذن لحظة السلب التى تحول

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٣١٦.

المعرفة إلى يقين مؤسس على يقين الإيمان الإلهى. وبهذا فإن تجربة الشك تحتل فى حياة المؤمن مكانة ممتازة، لأنها تعبر عن عدم كفاية الوثنية وعن توكيد نوع من اليقين من طراز آخر تماما[1].

الشك المنهجي عند ديكارت:

كان «لديكارت + ١٦٥٠» الفضل فى إرساء قواعد الشك المنهجى على أسس سليمة. فقال: إننا لكى نبحث عن الحقيقة، ينبغى أن نشك فى كل ما يصادفنا من أشياء، ولو مرة واحدة فى حياتنا.

إذن علينا أن نطرح جانباً كل معتقداتنا، ونخلف وراءنا كل ما ورثناه من آراء متواترة تناهت إلينا عن طريق الفكر الشائع، أو عن طريق السلطة أياً كانت. ونحن نقوم بهذا لنصل إلى الذوق العقلى السليم، الذى هو حظ مشترك بين كافة الناس، أو هو ـ كما يقول ديكارت فى أول كتابه: المقال فى المنهج، «أعدل الأشياء قسمة بين الناس»[2].

فالناس إذن فى رأى ديكارت سواسية، من ناحية قدراتهم وإمكانياتهم على الفهم، ولكنهم يختلفون من ناحية استخدامهم لهذه الإمكانية. فالناس سواسية حقاً، ولكن هناك مجالاً كبيراً لتفضيل بعضهم على بعض، وهذا المجال هو «حسن التفكير»، وحسن استخدام هذه الملكة التى حبانا الله بها. وقدرة الواحد منا على توضيح أفكاره، وإصراره على ألا يقبل فى عقله إلا ما كان واضحاً متميزاً، وهذا الإصرار يكلفه كثيرا من الجهد والكفاح من أجل تحصيل المعرفة، فمن الناس من لا يمانع فى أن يدخل فى عقله أفكاراً كثيرة مشوهة، يعوزها الصقل وينقصها الوضوح. وهذا النفر من الناس هم االذين نستطيع أن نقول عنهم ـ تجاوزاً ـ إنهم أقل ذكاء من الآخرين. ومن الناس من يحرص دائماً على ألا يدخل فى عقله من الأفكار، إلا ما كان واضحاً متميزاً قد أحسن هضمه واستيعابه. وهذا النفر من الناس هم الذين نستطيع أن نقول عنهم: إنهم أكثر ذكاء من الآخرين، لأنهم

---

(١) عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد ـ ص ١٢١ .
(٢) ديكارت: مقال عن المنهج ـ ص ١٦١ .

أحسنوا استخدام قدراتهم العامة على الفهم، وبذلوا من أجل توضيح أفكارهم جهداً مشكوراً.

وأول خطوة من خطوات منهج توضيح الأفكار هى «الشك»، الذى يضمن لى عدم وجود أفكار غامضة مشوهة فى عقلى. وخير وسيلة لتحقيق هذا الهدف هى أن ألقى بكل ما فى عقلى فى الخارج، سواء فى ذلك الأفكار الغامضة، أو الأفكار التى قد تكون واضحة أو نصف واضحة، لأننى لو أبقيت على أفكار غير واضحة داخل عقلى، لتعذر علىَّ أن أفصل بين الواضح والغامض منها، فأولى بى إذن أن ألقى بها جميعاً مؤقتاً خارج عقلى. وهو لا يترك العقل فارغاً وإلا شابه غيره من الشكاك الحقيقيين، فهو يعيد إليه ما يراه سليماً من هذه الأفكار، ويطرح عنه الخاطئ منها فى ضوء منهجه العقلى المعروف. فالشك هو محك الصحيح والباطل من أفكارنا، وبه يتحرر العقل من أوهامه. «مثال سلة التفاح».

وقد رأى ديكارت أن يستبعد شهادة الحواس، لأنها تخدعنا أحياناً، ومن الفطنة أن لا نأمن أمناً تاماً لمن خدعنا مرة. ثم أقر - كالغزالى - بأننا نعتقد فى النوم أموراً ونتخيل أحوالاً، ونحسب أن لها ثباتاً واستقراراً، ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلماً. وإذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا فى اليقظة كتصوراتنا فى النوم كلها خيالات لا حاصل لها؟ ولهذا فقد اتضح له أنه ليس هناك أمارات يقينية، يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم بوضوح وجلاء.

كما استبعد ديكارت شهادة العقل نفسه، لأن بعض الناس قد يخطئون فى الاستدلال ولو فى أبسط قضايا الهندسة. وزاد على ما تقدم فافترض فرضاً لم يسبق إليه، فقال ما معناه: ربما كان هنالك «شيطان ماكر» مخادع يعبث بعقلى، فيرينى الباطل حقاً والحق باطلاً، ويجعلنى بحيث أخطئ، على الرغم مما قد يكون لدى من يقين نفسى. فإذا كان الأمر كذلك كنت أعزل من غير سلاح، على الرغم مما تظهر عليه معرفتى من بداهة، بل ربما عجزت عن الوصول مطلقاً إلى أية حقيقة.

لكن يمكننى أن أحمى نفسى من ذلك «الشيطان»، إذا صممت منذ الآن على رفض أية قضية قد يخالجنى الشك فى إمكان وقوع الخطأ فيها، «إذ كنا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً، وبما أننا أحسنا حيناً وأسأنا حيناً آخر، فى أحكامنا على الأشياء

التى كانت تعرض لحواسنا، حين لم نكن قد استكملنا بعد اصطناع عقولنا، فإن كثيراً من الأحكام التى تسرعنا فى إطلاقها على الأشياء، تحول دون وصولنا إلى معرفة الحق، وتعلق بأذهاننا قبل التثبت منها، حتى لا يبقى هنالك فى الظاهر أمل فى الخلاص منها، إذا لم نشرع مرة فى حياتنا، فى أن نضع موضع الشك جميع الأشياء التى قد نرى فيها أقل موطن للريب»[1].

يجب إذن أن نصطنع منهج الشك المؤقت، وأن نتشبه بأولئك الذين يقوضون دارهم لكى يبنوها من جديد، لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافى. وينبغى الحذر من فرط الثقة التى نسبغها بطبعنا، على معتقداتنا المألوفة وآرائنا السابقة وأحكامنا المعتادة، وعلى كثير من الأمور التى لا تبدو لنا بديهية، إلا لأن العادة جرت بأن نراها أو أن نحكم عليها، أو أن نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك.

ينبغى أن تمتد رحاب الشك إلى جميع المجالات، ما عدا مجال الأخلاق والحياة العملية، لأن «أفعال الحياة لا تحتمل عادة أى تأخير». يجب إذن أن أشك فى وجود العالم الخارجى وفى حقيقة الأشياء المحيطة بى، وفى وجود أمثالى من الناس، وفى وجود أية حقيقة متميزة، بل يجب أن أشك فى قيمة ذهنى.

ولكن ماذا لدَّى إذن من ضمان؟

إن شيئاً واحداً يلبث قائماً وفى منجاة من الشك، وهو: الفكر. أنا أفكر وأنا واثق أننى أفكر، وحتى لو شككت فى أننى أفكر، فمثل هذا الشك يقتضى أن أفكر أيضاً. وبعبارة أخرى: إذا صممت على أن أشك فى كل شىء، فأخليت ذهنى من كل معتقد، وتوقفت عن كل حكم، بقى أمامى مع ذلك أمر مؤكد: وهو أننى مهما أشك ومهما أفكر، فلست بمستطيع أن أنكر أننى أفكر حين أشك، وأننى فى لحظة تفكيرى، بل فى لحظة خطئى فى تفكيرى، لا بد أن أكون موجوداً: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود»[2].

عاب البعض على ديكارت تماديه فى سبيل الشك، إلى حد افتراض وجود

---

(١) عثمان أمين: ديكارت - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٢ - ص ١٤١ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق: ص ١٤٣ وما بعدها.

«شيطان ماكر» مخادع، وهذا معناه الشك فى وجود الله، وقالوا: إن هذا الافتراض يقضى على الفيلسوف بعدم الخروج من حظيرة الشك مطلقاً.

الواقع أن ذلك الافتراض الديكارتى لم يفهمه كثيرون على وجهه الصحيح، حتى فى أيام ديكارت. وكان ذلك مما دعا الفيلسوف إلى أن يبين حقيقة منحاه فى الشك، وأورد ذلك البيان فى جوابه على سؤال لأحد اللاهوتيين واسمه «بويتنيجيك»، وكان نص السؤال: «هل الشك فى وجود الله مباح؟».

أجاب ديكارت بوجوب التفريق بين نوعين من الشك: شك يتعلق بالعقل، وشك يتعلق بالإرادة. وهما نوعان متمايزان، بحيث كان من الناس من يشكّون فى وجود الله شكاً عقلياً، ما دامت عقولهم عاجزة عن أن تقيم لهم الدليل على وجوده. ولا مانع فى الوقت نفسه من أن يكونوا هم مؤمنين بوجود الله إيماناً راسخاً، ذلك أن الاعتقاد شأن من شئون الإرادة لا يناله الشك العقلى. فأنا إذا كنت مؤمناً بالله، فعلى الرغم من قوة إيمانى، أستطيع بالعقل الذى وهبنى الله إياه أن أثير مسألة وجود الله، كما أستطيع أن أشك فيها، دون أن يحصل عندى شك فى عقيدتى. وإنما يأثم إثماً كبيراً من يضع نصب عينيه أن يشك فى وجود الله، ليظل مقيماً على شكه، ولكن لا حرج على من يستخدم الشك وسيلة نافعة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقيناً.

نلاحظ مما سبق حرص ديكارت على ألا يتطاول شكه إلى شىء مما له اتصال بالدين، أو ماله على العموم مساس بالأخلاق وشئون الحياة العملية. وذلك لأنه لا بد لنا من عقائد عملية لهداية سلوكنا فى الحياة، ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة، فقد وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقول، ووجب أن تبقى بمعزل عن الشك.

إذن فالشك كما يتصوره ديكارت، إنما هو «شك منهجى» لا «شك وجودى»، وبعبارة أخرى: هو شك العقل لا شك العقيدة. هو محاولة منظمة للوصول إلى اليقين العقلى، وليس تجربة من تجارب الوجود قد فرضت على الفليسوف فرضاً. ومثل ذلك الشك هو نشاط روحى مرتب، وقوة دافعة إلى الفكر، وليس ميلاً إلى الانحدار فى هوة الكفر، أو التحلل من ربقة الدين كما زعم خصومه.

ومن ناحية أخرى، فإن ديكارت لا ينتقل من الشك إلى اليقين إلا بسند إلهى، يحميه من الشيطان الماكر الخبيث. وهنا نجد العناية الإلهية تتدخل لضمان الصدق فيما يعرض للعقل من حقائق، فلا يكون الجلاء والوضوح معياراً وحيداً للحقيقة، أو بمعنى آخر، لن يكون الجلاء والوضوح من الخصائص الذاتية للأفكار - كما ظن ديكارت - بل إن الله هو الذى يؤسس صدقها.

إن الدافع الحقيقى إلى ذلك الشك الديكارتى، هو محاولة الارتفاع عن مرتبة المادة وعلائق الحواس. وديكارت نفسه يبين فى رده على «هوبز»، ما دعاه إلى هذا الشك، فيقول: «لقد استعملت دواعى الشك لإعداد أذهان القراء، للنظر فى الأشياء الذهنية ولتمييزها عن الأشياء البدنية. «فالشك الديكارتى من هذا الوجه قريب من مجهود أصحاب الكهف عند أفلاطون، فى محاولتهم استشراف النور من منبعه. والشك فى الأشياء المادية شك منهجى، هو نوع من «المجاهدة»، شبيه من بعض الوجوه بالمجاهدة التى يتحدث عنها الصوفية، وهو نوع من ممارسة «الزهد» فى المحسوسات، للوصول به إلى «المكاشفة» العقلية أو بلوغ الحقيقة الروحية.

إننا خاضعون لتأثيرات تأتى من الخارج فتملى علينا أحكامنا، فتظهر تلك الأحكام وعليها مسحة عقلية، مع أنها فى الحقيقة غير عقلية. ولعل «الشيطان الماكر» يمثل ذلك العنصر اللاعقلى، الذى يشبه أن يكون موجوداً فى الكون. فلما كان العقل معرضاً لضغط الأشياء الخارجية، فلا بد له من أن يستعين بالإرادة. وتستطيع الإرادة أن تؤيد مطالب العقل وحقوقه، إذا عرفت أن تصطنع «التوقف» والكف عن الحكم. وعلى هذا النحو يستطيع الإنسان أن يقرر حريته، وأن يعلن استقلال إرادته عن قهر الإحساس وضغطه. ولا نزاع فى أن لنا من الحرية ما يسمح لنا بالتوقف عن التصديق بالأشياء التى تبدو لنا غير يقينية[1]. فإذا سنحت لنا الفرصة للحكم دون أن نخضع لضغط الحواس، فقد حصلنا حينئذ على أول حكم صحيح يقينى.

قيل: إن موقف الشك الذى وقفه ديكارت موقف خطر هدام، وهو يؤدى إلى مثل حال «المرتابين» و «اللاأدريين» من القدماء والمحدثين، لأن ديكارت وقد وضع كل شيء موضع الشك، لم يبق لديه شيء يُستطاع أن يستند إليه.

---

(١) عثمان أمين: ديكارت - ص ١٥١ وما بعدها.

حرص ديكارت على أن يفرق بين شكه المؤقت، والشك الشامل الذى دعا إليه الارتيابيون، من أتباع «فيرون» وغيرهم من معاصريه، ممن يتحاشون الحكم مرددين قول «مونتانى»: ماذا عساى أن أعرف؟، «قال ديكارت: «لم أكن مقلداً الارتيابيين الذين لا يشكون إلا لمجرد الشك. وإنما قصدت إلى التثبت، وإلى تجنب الأرض الرخوة والرمل المتحرك، لكى أجد الصخر والصلصال»، فأولئك الارتيابيون يشكون لمجرد الشك، فيجعلون من الفكر لهواً ولعباً. وهم يدعون إلى شك حاسم وطيد باتّ، بينما شك ديكارت عابر «مؤقت»، وشك الارتيابيين هو «غاية» فلسفتهم، أما شك ديكارت فليس إلا وسيلة «للوصول إلى اليقين. وشك الارتيابيين «مذهب» وليس لهم مذهب غيره، أما الشك الديكارتى فهو «منهج» كما سمَّاه صاحبه.

من الملاحظ أن شك ديكارت أدنى إلى أن يكون شكاً صورياً، من أن يكون حقيقياً. ذلك أنه لم يفكر فى اصطناع الشك إلا بعد حين، أعنى بعد أن كان قد فرغ من تقرير مذهبه. فلم يجئ شكه نتيجة أزمة نفسية - كما هو الحال مثلاً عند الغزالى من مفكرى الإسلام، أو عند أوغسطين من مفكرى المسيحية - بل كان شكه «منهجاً أو طريقة لجأ إليها بعد التفكير والروية[1].

وقد أخذ بمنهج ديكارت فى الشك، هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) صاحب فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوچيا. وقال فى كتابه «التأملات الديكارتية» بأنه سيشرع فى أن يضرب بكل المعتقدات عرض الحائط، وأنه سيعلق الحكم على الموجودات أو بالأحرى على كل الأحكام الوجودية، التى تتناول وجود الأشياء ووجود العالم، بل وحتى وجود الله. أو أنه سيضع هذه الوجودات بين قوسين. ويسمى هوسرل منهجه هذا بمنهج «الإبوخية» أو الإبوشية، وهو منهج شكّى مؤقت يعرفه هوسرل فيما يلى:

إنى لا أنكر هذا العالم كما ينكره السوفسطائى، ولا أشك فى أنه قائم هناك كما يشك الشاك، ولكنى استخدم منهج الأبوخية الفينومينولوجى فى كل شىء، وهو منهج يمنعنى منعاً باتاً، من أن أطلق على أى شىء حكماً يتصل بوجوده المكانى

---

(١) عثمان أمين: ديكارت - ص ١٥٢ وما بعدها.

والزمانى، أو يجعلنى أعلق الحكم على وجوده، وأكتفى بأن أضع هذا الوجود بين قوسين. ووضع وجود الأشياء بين قوسين نوع من الشك المنهجى.

ولكن هوسرل حرص بنفسه على أن يبين الفارق، بين شكه المنهجى هذا وبين الشك عند ديكارت، لأن ديكارت قد سعى من وراء شكه المنهجى، أن يكون شكاً كاملاً، ألغى فيه ديكارت الوجود الواقعى للأشياء ليربطه بعد ذلك بعجلة الذات. أما وضع وجود الأشياء بين قوسين عند هوسرل، فلا يتضمن إلغاء الوجود الواقعى للأشياء، إذ أنه يبقى عليه، ولكنه لا يريد أن يجعل هذا الوجود الواقعى يفرض نفسه على الذات، ولذلك فإن شك هوسرل أكثر واقعية من شك ديكارت[1].

وقد انتصر للشك المنهجى فى انجلترا الفيلسوف الإنجليزى ديفيدهيوم (١٧١١ - ١٧٩٦)، الذى لقب بالفيلسوف الشاك، بل سمى نفسه بذلك. وقد أنكر هيوم المعرفة التى تقوم على العقل، ولم يبسط شكه إلى وجود العالم الخارجى، أو المعرفة التى تستقى من التجربة.

يقول ديفيد هيوم عن أهمية الشك: إذا كنا فلاسفة فينبغى أن تقوم فلسفتنا على أسس شكّية، بل سمى هذا الشك بالشك الأكاديمى أو العلمى. وصرح بأنه ضرورى لكل بحث نزيه، لأنه يبعث على مواصلة النظر فى الأمور وإمعان التفكير فيها ومواصلة اختبارها من غير توقف[2].

وعلى كل حال فإن الشك المنهجى لا يرمى إلى هدم إمكانية المعرفة، كما هو الحال فى الشك المذهبى، بل يرمى إلى الوصول إلى المعرفة اليقينية، وإقامتها على أسس سليمة. فهناك إذن فارق كبير بين الفيلسوف الشاك، والفيلسوف الذى يستخدم الشك كمنهج.

---

(١) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة - ص ١٣٠ - ١٣١.
(٢) محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين - ص ٣٨ وما بعدها.

الفصل الثانى

مصـادر المعرفـة

أولاً : المذهب العقلى.

ثـانياً: المذهب التجريبى.

ثـالثاً: المذهب النقدى.

رابعاً: المذهب الحدسي.

مـدخـل

انقسم الفلاسفة حول مشكلة أصل العلم الإنسانى ومصدره، إلى مذاهب شتى أظهرها أربعة:

الأول: المذهب العقلى Rationalism: يرى أصحابه أن القوة العاقلة فى الإنسان - وهى فى نظرهم قوة فطرية - هى الأصل الذى يصدر عنه كل علم حقيقى، أو أنها - على الأخص - مصدر أهم صفتين يتصف بهما العلم الحقيقى، وهما صفتا الضرورة والصدق المطلق.

الثانى: المذهب التجريبى Empiricism: يرجع أصحابه كل علم إلى التجربة، ويصفون العقل قبل التجربة بأنه صفحة بيضاء. وقد يسمى هذا المذهب بمذهب الحسِّيين sensualism إذا اعتبر الإدراك الخارجى - أى الإدراك عن طريق الحواس - أصل كل علم.

الثالث: المذهب النقدى Criticism: يحاول أصحابه التوفيق بين الدعاوى المتعارضة، التى يدعيها أصحاب المذهبين الآخرين. ويفسر النقديون «العلم» بأنه نتيجة اجتماع عاملين: أحدهما صورى يرجع إلى طبيعة العقل ذاته، والآخر مادى يتكون من الإحساسات الداخلة فى الإدراكات الحسية. فإذا لم يوجد أحد هذين العاملين استحال وجود علم حقيقى، إذ من المستحيل قطعاً فى نظرهم، أن نصل عن طريق العقل الصرف إلى حقائق لها أية قيمة علمية، على نحو ما يدعى العقليون.

الرابع: المذهب الحدسى Intuitionalism: يرى أصحابه أن العقل عاجز تماماً عن تزويدنا بكل المعرفة، لأنه إذا كان يستطيع أن يصول ويجول فى ميدان المادة، أو ميدان الحس الخارجى «وهو ميدان العلم»، فإنه لا يستطيع ذلك فى ميدان النفس أو ميدان الحس الباطن «وهو ميدان الحياة».

وهناك أمر أساسى لا بد من التنويه عنه، وهو أنه إذا كان الفلاسفة الذين يؤكدون دور التجربة أو الحواس، يمكن أن تجمعهم خيوط مشتركة (وقل مثل ذلك بالنسبة للعقليين والحدسيين والنقديين)، فإن من النادر أن نجد فلاسفة تجريبيين خُلَّص أو عقليين تماماً، ذلك لأن أغلب التجريبيين يتحدثون عن العقل أو دور الفكر فى المعرفة، وكذلك يسند العقليون مهمة أو أخرى للحواس أو التجربة. غير أن ما يحدد انتسابهم إلى هذا المذهب أو ذاك، هو تأويلهم لمصادر المعرفة هذه، أعنى إعطاء الحكم فى النهاية للحس أو العقل[1].

ويمكننا القول: إن هذا الخلاف فى مسألة المعرفة، لم يكن له شأن كبير فى الفلسفة القديمة. كما أن علمنا ببحوث الفلاسفة فى المعرفة فى العصر السابق لسقراط، ضحلاً قليلاً، وإن كان يبدو لنا أن «الإيليائيين» كانوا من غلاة العقليين، وأن «الذريين» كانوا من معتدليهم. وليس من شك فى أن أفلاطون أيضاً كان يتجه وجهة العقليين، وإن كانت الصفات الأساسية للمذهب العقلى، لم تظهر بصورة واضحة جلية فى فلسفته. أما فلسفة أرسطو فأكثر ميلاً إلى المذهب النقدى، وإن كان للمادة والصورة عنده معنيان، يختلفان كثيراً عن معنييهما عند «كانط» مؤسس الفلسفة النقدية[2].

غير أن الخلاف حول مسألة مصدر المعرفة، وخاصة بين التجريبيين والعقليين، لم يظهر فى الواقع إلا فى العصر الحديث، ذلك لأن نظرية المعرفة لم تشغل بال المفكرين اليونانيين، على حين أنها كانت مركزاً دارت حوله معظم الفلسفات الحديثة.

وفيما يلى لمحة سريعة عن هذه المذاهب أو المصادر الأربعة.

---

(١) J.H. Randall & J.B. Uchler : philosophy: An introduction - New york - Barnes and Noble - 1941 - P. 74.

(٢) كولبه: المدخل إلى الفلسفة - ص ٢٧١.

أولا: المذهب العقلى

اتفق العقليون على أن العقل قوة فطرية فى الناس جميعاً، وأنه قادر على أن يعرف حقائق مختلفة يقينية عن الكون، لا تستطيع الملاحظة الخارجية أو التجربة، أن تزودنا بها على الإطلاق. ذلك لأنهم يرون أن فى العقل مبادئ أولية فطرية، وهى واضحة بذاتها، وتمتاز بالضرورة والتعميم، وهاتان الصفتان تنقصان المعرفة الحسية التى يقول بها التجريبيون.

ويراد بالضرورة فى المعرفة العقلية، أن أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقاً ضرورياً محتوماً، إذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى. فإذا قلنا مثلاً: إذا كانت «أ» أكبر من «ب» و«ب» أكبر من «جـ» كانت «أ» أكبر من «جـ»، إن هذا القول حقيقة لأن صدقه «ضرورى» لا يتوقف على تجاربنا الحسية، بل على عكس ذلك هى التى تهدينا فى تجاربنا الحسية. هذه الحقيقة وأمثالها صادرة عن العقل لا الحواس، وما يصدر عن العقل صدقه ضرورى محتوم، وأما ما يصدر عن الحواس فصدقه يدل عليه الإحصاء والمشاهدة، ولذلك فصدقه مرهون بالمشاهدة والإحصاء، وهذه قد تتغير نتائجها فيتغير صدق ما يترتب عليها.

وأما الصفة الثانية التى تنقص المعرفة الحسية، والتى هى شرط للمعرفة بمعناها الصحيح - فى رأى العقليين - فهى إمكان تعميم الحكم على أفراد النوع كله تعميماً لا نشك فى صدقه. فافرض مثلاً: أنك قد حللت ذرة من الماء فوجدتها مركبة من جزءين من الأيدروجين وجزء من الأكسجين، وأردت أن تعمم هذا الحكم على كل ذرة ماء أينما كانت، فلن نستطيع ذلك وأنت معتمد على الحواس وحدها، لأنك فى هذه الحالة إنما تحكم على ذرات مائية لم تشهدها عيناك، فأنت إذن بهذا الحكم

العامّ تجاوز مصدر الحس، ولو وجدت فى نفسك ما يبرر أن تطلق الحكم على ذرات الماء كلها، ما وقع فى خبرتك الحسية منها وما لم يقع، فلن يكون هذا المبرر معتمداً على الحواس، بل لا بد أن يكون هنالك عامل آخر إلى جانب الحواس، هو الذى يؤيدك فى إطلاق الحكم على بقية أفراد النوع، الذى خبرت بعض أفراده، وذلك العامل الآخر هو العقل[1].

ومن أمثلة المبادئ الأولية الفطرية التى لا تستقى عن طريق التجربة:

١ ـ مبدأ الهوية Identity الذى يقول: إن الشىء لا بد أن يكون هو نفسه، ولا يكون شيئا آخر، ويمكن أن يعبر عنه فى صيغته الرمزية أهى أ.

٢ ـ مبدأ عدم التناقض الذى يقول: إن الشىء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود فى آن واحد، ويمكن أن يعبر عنه فى صيغته الرمزية بقولنا: لا يمكن أن تكون أ، ولا أ، فى آن واحد.

٣ ـ البديهيات المنطقية لعقولنا: إن الكل أكبر من جزئه.

٤ ـ الأوليات الرياضية لعقولنا: المساويان لثالث متساويان.

٥ ـ مبدأ السببية أو العلية الذى يقرر أن لكل شىء سبباً.

هذه المبادئ وغيرها، مبادئ فطرية واضحة بذاتها وليست فى حاجة إلى برهان. وعن طريقها يستطيع الإنسان الذى توجد فى عقله سابقة على كل تجربة، أن يعرف العالم الخارجى، بل ويستطيع أن يفرض قوانينه ومبادئه عليه، لأنها مبادئ قبلية وليست بعدية.

نأخذ مثلاً فكرة السببية كدليل على أن المبادئ العقلية لا تحتاج إلى برهان ونقول: كيف يمكن أن نعرف أن لكل حادثة سبباً عن طريق التجربة؟ إننا إذا ما قلنا أن هذه الحقيقة مستمدة من التجربة، وجب علينا لكى نتأكد منها ونثبت صدقها، أن نفحص جميع الحوادث فى الكون، لنتأكد مما إذا كان لكل منها سبب. ولا شك فى أننا لا نستطيع أن نفحص فحصاً تجريبياً، جميع الحوادث التى تقع فى الكون.

---

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة ـ ص ٦٤ ـ ٦٥.

ذلك لأننا لا يمكن أن نصل إلى أغوار الماضى السحيق فنلم بأحداثه كلها، كذلك لانستطيع أن نستكشف آفاق المستقبل لنعرف كل ما سوف يقع فيه من أحداث، فكيف يمكن إذن أن نحكم بصحة المبدأ الذى يقول: إن لكل حادثة سبباً؟

إننا نحكم بصدقه لوضوحه الذاتى، فهو لا يحتاج إلى دليل أو برهان. وكل ما تستطيع التجربة أن تفعله هو أن توضحه لا أن تبرهن عليه. ولهذا فقد أطلق العقليون على معرفة المبادئ العامة التى نحصل عليها بدون مساعدة من الملاحظة الخارجية اسم «المعرفة الأولية أو القبلية» apriori فى مقابل «المعرفة التجريبية البعدية» aposteriori.

وجد العقليون أن الأحكام الرياضية تتوافر فيها صفتا المعرفة الصحيحة وهما: الضرورة والتعميم، وأن الأحكام الرياضية تمثل النموذج الصحيح الذى ينشدونه فى كل فروع المعرفة البشرية. وهذا اليقين تفتقده المعرفة التى تقوم على معطيات الحس. ومن هنا كان حرص العقليين على الاستعانة بالمنهج الرياضى الاستنباطى، فى شتى فروع المعرفة البشرية، لأنه لمّا كان التفكير فى الرياضة يسير على منهج استنباطى، وهو المنهج الذى يبدأ شوطه بمقدمات مسلم بصحتها، ثم ينتزع منها نتائجها، ومن النتائج نتائجها وهكذا، بحيث يتحتم أن تصدق هذه النتائج جميعاً ما دامت المقدمات مسلّماً بصحتها، فقد أراد العقليون أن يكون هذا المنهج الاستنباطى، هو منهج التفكير فى كل ميادينه على السواء، لا فرق فى ذلك بين علم وعلم، فما تسير عليه العلوم الرياضية، يمكن أن تسير عليه العلوم الطبيعية كذلك. فتصل إلى مثل اليقين الذى تصل إليه العلوم الرياضية.

ولكن لما استقلت العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية واصل العقليون اعتقادهم فى ضرورة استخدام المنهج الاستنباطى، فى العلوم الإنسانية والمعيارية، عساهم بهذا أن يبلغوا بها مثل اليقين الرياضى دقة وضبطاً.

وتعتمد الأحكام الرياضية على عمليتين أساسيتين من عمليات التفكير، أرجع إليهما ديكارت اليقين الرياضى كله، وهاتان العمليتان هما:

١ ـ **الحدس**[١]: يريد ديكارت بالحدس نوراً فطرياً غريزياً، يُمكّن العقل من إدراك فكرة ما، دفعة واحدة وليس على التعاقب. فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلِّم إليه، وهو لا يقوم على اختبار تجريبى ولا تأمل عقلى. وهذا الإدراك من الوضوح بحيث يمتنع معه كل شك لأنه لا يقوم على شهادة الحواس، ولا على أحكام الخيال الخداع، بل هو عمل عقلى محض، به تدرك الأفكار والطبائع البديهية البسيطة مثل: المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع، الشيئان المساويان لثالث متساويان.

٢ ـ **الاستنباط:** أما الاستنباط فهو الذى يدرك الطبائع المركبة، ويجىء دوره بعد الحدس. وفى عملية الاستنباط نستخلص من شىء لنا به معرفة يقينية، نتائج تلزم عنه، فهى عملية تربط بين الأفكار والحقائق الأولية بعضها بالبعض الآخر، وتصور لنا الفكر باعتباره سلسلة من الحقائق المتصلة الحلقات، التى نستطيع أن نراها رؤية بديهية دفعة واحدة [٢].

ولما كانت البداهة الرياضية هى الغاية التى ينشدها ديكارت من وراء فلسفته، فإنه ذهب إلى أنه لا بد أن نمهد لذلك بعدة أمور أهمها[٣]:

١ ـ طرح الأفكار الصادرة عن السلطات أياً كانت، فلسفية أو اجتماعية أو دينية، لأنها فى غالب الأمر أشد الأفكار ميلاً مع الهوى، وأكثرها مشايعة للنزوات الطارئة، وأبعدها عن مرتبة اليقين.

٢ ـ هجر الآراء التى تصفق لها الجماهير، لأنه لا ينفعنا فى تمييز الحق من الباطل من الآراء، عدد الأصوات، فإن إجماع الكثرة من الناس لا ينهض دليلاً على صحتها.

---

(١) إذا كان فريق من العقليين قد استخدموا الحدس العقلى كأداة للمعرفة، فإن الصوفية أيضاً قد استخدموا الحدس الذوقى الذى يفضى إلى ضرب من اليقين يختلف عن اليقين العقلى الذى يهدف إليه العقليون. فالحدس أو الوجد أو الجذب أو الذوق الصوفى هو نوع من التماس الشعورى ـ لا العقلى ـ مع الحقيقة. وقد ميز الصوفية بناء على هذا بين الحكمة البحثية التى مدارها العقل، والحكمة الذوقية التى مدارها الشعور والوجد.

(٢) عثمان أمين: ديكارت ـ ص ٦٤.

(٣) المرجع السابق ونفس الصفحة.

٣ ـ طرح شهادة التجربة الحسية، لأنها غالباً ما تكون خداعة، ولا نجد لها ضابطاً يوثق به.

٤ ـ طرح الطرائق المعهودة لمنطق أرسطو الذى شاع فى القرون الوسطى.

بهذه المبادئ وضع ديكارت أساس المذهب العقلى. فالحقيقة عند ديكارت قائمة فى العقل، ولا وجود لها خارج الفكر. واهتم ديكارت بشكل خاص بالفكر الواضح المتميز. والفكرة الواضحة عنده هى التى بها من الخصائص أو الطابع الخاص ما يجعلها تتميز عن غيرها. أما الفكرة المتميزة فهى تلك التى لا تشتمل على أى غموض يشيبها، والأفكار التى تتصف بالوضوح والتميز هى تلك التى تتوفر فيها البداهة العقلية، وهى أفكار لا تأتى عن طريق ملاحظتنا للعالم الخارجى، بل عن طريق تأملنا لذواتنا. ومن أجل ذلك يسميها ديكارت بالأفكار الفطرية. وليس المقصود بالفطرية هنا أنها تولد معنا، ولكن المقصود بذلك أن يكون لدينا بإزائها استعداد تلقائى، يشبهه ديكارت بذلك الاستعداد الذى يوجد فى بعض الأجسام لالتقاط بعض الأمراض.

ولكن على الرغم من هذه المكانة الكبيرة، التى يحتلها التفكير أو المعرفة العقلية فى فلسفة ديكارت، إلا أن هذا الاهتمام بالفكر يجب ألا يؤول تأويلاً مثالياً. فديكارت يبدأ من الفكر لينتهى إلى الوجود. ولكن ليس معنى ذلك أن الفكر عنده يخلق الوجود، أو يتسبب فى إيجاده على نحو ما نجد عند الفلاسفة المثاليين، بل معناه أن الفكر عندما يبلغ درجة الوضوح والتميز، يستطيع أن يرى الأشياء القائمة فى الوجود على نحو ما تكون موجودة عليه، فأهم ما يتميز به التفكير العقلى عند ديكارت، وهو التفكير الواضح المتميز، أن يجعلنا نرى الأشياء الموجودة فى لمحة خاطفة. فالمعرفة العقلية عند ديكارت لا تخلق الوجود، بل كل ما هنالك أننا نجدها فى حالة وضوحها وتميزها ملتحمة مع الوجود، ولذلك فإن ديكارت عندما يتحدث عن العقل يسميه «الشيء العقلى» ليدل بذلك على أن العقل ـ كما يفهمه هو ـ ليس قائماً على التفكير الذاتى، بل على تفكير من نوع خاص يوصلنا إلى وجود الأشياء مباشرة، إذا بلغ درجة الوضوح المطلوبة[1].

---

(١) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ـ ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

عرضنا لصورة أساسية من صور المذهب العقلى، وهى المذهب العقلى الرياضى ويمثله ديكارت، ويحسن بنا الآن أن نعرض لصورة أخرى من صور المذهب العقلى، وهى المذهب العقلى الميتافيزيقى ويمثله أفلاطون.

إن الأساس الذى يقوم عليه المذهب العقلى الميتافيزيقى، يتمثل فى أن الحقيقة الواقعة فى ذاتها تعد فكرة من الأفكار، ولهذا يمكن معرفتها عن طريق فكر خالص. وقد ذهب أفلاطون إلى أن العالم الحقيقى ليس هو عالم الإدراك الحسى، وإنما الحقيقة الواقعة فى ذاتها هى نظام فكرى كائن، أى أن العالم الحقيقى هو عالم أفكار.

والنفس فى حقيقتها فكر، والوجود الأرضى يفقدها صفاءها بسبب اتصالها بالجسم، ولهذا فإن واجب النفس يقتضيها أن تعمل جاهدة على التحرر من الحسيات، حتى يعود لها لها صفاؤها. وكلما اقتربت من تحقيق هذا الهدف كلما كانت معرفتها للمبادئ الأولى أكثر وضوحاً. وتعد هذه المعرفة - فى نظر أفلاطون - معرفة موضوعية، لأن العالم فى حقيقته يمثل لديه نسقاً فكرياً[1].

وقد استمر المذهب العقلى قائماً، حتى كاد المذهب التجريبى يطمس معالمه، إذ ساد التفكير الأوروبى والأمريكى فى المرحلة الأخيرة من عصرنا الحديث، وكان يزكى غلبة الاتجاهات التجريبية، النجاح الملحوظ الذى أصابته العلوم الطبيعية، بالقياس إلى ما لقيته الفلسفة العقلية من تقدم محدود.

---

(١) محمود حمدى زقزوق تمهيد للفلسفة - ص ١٥١

ثانياً: المذهب التجريبي

يمكننا أن نتلمس جذور المذهب الحسي، الذي يرجع المعرفة الصحيحة إلى الحواس، إلى العصر اليوناني، حتى أننا نستطيع أن نرده إلى عصر السوفسطائيين. صحيح أن السوفسطائيين أنكروا التفرقة بين الحس والعقل، وذهب بروتاجوراس إلى القول بأن: ما يبدو لى على أنه حق فهو حق بالنسبة لى، وما يبدو لك على أنه حق فهو حق بالنسبة لك، إلا أن ذلك يعنى أن ما يبدو أو ما يظهر هو الحق، أو أنه ليست هناك حقيقة سوى الظاهر، ومن ثم اتحدت الحقيقة مع المظهر وأصبحتا شيئاً واحداً. وحين نقول: إن العالم هو ما يظهر، فأنت تقول: إن العقل لا يضيف جديداً إلى ما تأتى به الحواس، ولهذا كانت وسيلتنا إلى المعرفة عند السوفسطائيين هى الحواس، والمعرفة هى الإدراك الحسى perception.

وقد زعم الرواقيون أن نفس الطفل عند ولادته تكون صفحة بيضاء، خالية من كل أثر وصورة، ثم لا تلبث أن تتوارد على حواسه آثار منبعثة من الأشياء الخارجية، فتنطبع صورها فى لوحة الذهن كما تنطبع صورة الختم على قطعة الشمع. إذن فالعقل قابل للآثار الحسية منفعل بها، وقد يكون له أثر فعال، ولكن على ألا تتجاوز تلك الفاعلية ما تقدمه له أعضاء الحس من مادة، فهو لا يخلق من عنده شيئاً، وإنما ينحصر تصرفه فى هذه الدوائر الضيقة وحدها، يشكل فيها ويصور من أجزائها كيف شاء، إذن فمعين المعرفة كلها هو العالم الخارجى، يرسل إلينا أسباب العلم فتسلك إلى أذهاننا سبلاً خمسة هى الحواس[1].

---

(١) أحمد أمين وزكى نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية. ص ٢٠٣-٢٠٤.

أما الأبيقوريون فقد بحثوا فى الطبيعة الإنسانية، وانتهوا من بحثهم بنظرية يشرحون بها وصول المعرفة إلى الذهن، أساسها أن الأشياء الجزئية التى نصادفها فى الحياة التى تصلنا عن طريق الحواس هى وحدها الحقيقة، فكل ما تحوى رءوسنا من أفكار وآراء، إن هى إلا سلسلة من الإدراكات الحسية التى انبعثت إلينا من الأشياء الخارجية، فانطبعت صورها فى أذهاننا، إذن فالإدراك الحسى هو وحده المقياس الذى نقيس به الحقائق النظرية، أما الجانب العملى من الحياة فمقياسه الشعور باللذة والألم.

وليس من شك فى أن هذا الإدراك الحسى مقياس صحيح، فإن وجد الشك إليه سبيلاً فمعنى ذلك أننا نفرق بين ما نعرف وما نعمل، وذلك مستحيل، لأننا نسير فى الحياة وفق ما جاءت إلينا به الحواس، من معرفة الظواهر التى نعيش فى وسطها. أما هذا الاعتراض الذى يقام عادة فى هذا الصدد، من أن الحواس كثيراً ما تزل وتخطىء فتنقل إلينا خطأ ووهماً فى مكان الحقيقة الواقعة، فمردود، لأنك إن أخطأت فليس خطؤك راجعاً إلى الصورة التى نقلها إليك الإدراك الحسى، بل يرجع إلى الحكم الذى وصلت إليه أنت، فلا ريب فى أن الحواس نقلت إليك صورة صحيحة لا غبار عليها، ولكن قد يصيبها التغير فى ذهنك، فتحكم بأن الصورة الذهنية مطابقة لحقيقتها الخارجية، فى حين أنه لا يحق للإنسان أن يقطع بقول فى أية صورة ذهنية، لأنه لا يعلم إن كان لها فى الخارج أصل يطابقها أم لا، وهنا يتركنا الأبيقوريون فى حيرة، فلا يدلوننا على طريقة نميز بها الصور التى تمثل الواقع، من تلك التى أصابها المسخ والتشويه فليست تمثل فى الخارج شيئاً.

ومن تلك الآثار الذهنية التى تطبعها الحواس على صفحة الذهن، تتكون لدينا المدركات الكلية عن الأجناس بواسطة الذاكرة، لأنها تحتفظ بالمعلومات الجزئية المتفرقة، ثم تعيدها إلينا عند الموازنة والمقارنة لنصل إلى حكم كلى، وما دامت هذه الأحكام الكلية منشؤها المدركات الحسية، وهذه الأخيرة حق فالأولى حق كذلك، أى يمكن اعتبارها مقياساً للحقيقة، كالإدراكات الحسية والشعور سواء بسواء. وهناك شىء رابع هو الخيال، ويرى أبيقور أنه يتكون مما يكون فى النفس من صور جاءتها بها الحواس من قبل. إذن فالخيال كذلك مقياس صحيح تقاس به الحقيقة.

فإن كان الإدراك الحسى، والشعور باللذة والألم، والإدراك الكلى، والخيال، مقاييس للحقيقة لا تخطئ ولا تَزلّ، فمن أين يجيئنا الخطأ إذن؟

يجيب أبيقور: إننا نتعرض للخطأ فى الرأى عندما نتجاوز ما أتت به الحواس، فنحاول أن نستنتج منه شيئاً بدون وساطة الحواس، كأن نصدر حكماً على المستقبل بناء على الماضى، أو نرى رأياً فى الأسباب الخفية التى تختبئ وراء ظواهر الطبيعة، ولذا فأبيقور يحذرنا، ألا نعدو فى مثل هذه الأحكام ما عرفناه من تجربتنا العملية، التى منشؤها الحواس[1].

هذه هى أبرز ملامح المذهب الحسى فى المعرفة عند اليونان، فإذا انتقلنا إلى العصر الحديث، وجدنا أن المذهب العقلى لم يرق فى نظر الحسيين والتجريبيين من الفلاسفة، فأخذوا يهاجمونه فى أمنع معاقله، رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة والمبادئ العقلية البديهية، والقواعد الخلقية الأولية التى لا تجئ اكتساباً، وأنكروا هذا الحدس الذى يدرك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقية، وصرحوا بأن هناك حدوساً متعددة تختلف باختلاف أصحابها، وردوا المعرفة فى كل صورها إلى التجربة، مع خلاف بينهم فى تفسيرها.

وقد بدت خصومة التجريبيين للمذهب العقلى عنيفة، بعد موت ديكارت ببضع عشرات من السنين. وقد ظهر هذا الاتجاه فى بدء العصر الحديث عند توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) فى إنجلترا.

يذهب هوبز إلى أن الحس هو الأصل فى جميع معارفنا، والإحساس حركة فى الجسم الذى يحس، تنشأ عن حركة فى الجسم المحسوس، ولا يوجد فى العالم سوى المحسوسات. يقول فى كتابه «التنين»: «كل ما فى العالم (وأنا لا أقصد بالعالم الكرة الأرضية وحدها، بل الكون بأسره أعنى جملة الأشياء الموجودة) مادى أعنى أنه جسم، له أبعاد القدر أو الحجم، أعنى له طول وعرض وعمق. وأيضاً كل جزء من أجزاء الجسم، جسم أيضاً، له هذه الأبعاد نفسها، وبالتالى فكل جزء من الكون جسم، وما ليس بجسم فهو ليس بجزء من الكون»[2].

---

(١) أحمد أمين وزكى نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية - ص ٢١٥ وما بعدها.
(٢) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة - ص ٢٥٦-٢٥٧.

أما جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، فقد توسع فى معنى التجربة حتى جعلها شاملة للتفكير. وقد أنكر لوك قول ديكارت بالأفكار الفطرية، وقرر أن العقل الإنسانى صفحة بيضاء لم يكتب عليها شىء، وأن التجربة هى التى تخط على هذه الصفحة البيضاء سطورها. يقول: إن الحواس هى التى تسمح أولا لبعض الأفكار أن تلج صفحة العقل. ، فتتأثث غرفته التى كانت لا تزال حتى ذلك الوقت خالية، وشيئاً فشيئاً يألف العقل بعض هذه الأفكار، ويختزنها فى الذاكرة ويعطيها أسماء. وبهذه الطريقة يزود العقل بالأفكار واللغة، أعنى بالمواد التى يمارس عليها ملكته الاستدلالية، ويصبح استعمال العقل أكثر وضوحاً يوماً بعد يوم، كلما ازدادت تلك المواد التى يمارس عليها عمله.

إن التجربة ـ فى نظر لوك ـ أساس كل معارفنا، ومنها تستمد المعلومات والمعارف بطريقة لا نهائية، فملاحظتنا هى التى تزود عقلنا بجميع مواد التفكير. وليس فى العقل شىء إلا وقد سبق وجوده فى الحس أولاً. وهذا هو شعار التجريبيين جميعاً.

فالتجربة إذن هى المصدر الذى نستقى منه كل معارفنا. ولكن لوك يميز بين نوعين من التجربة أو نوعين من الإدراك: إدراك حسى تدرك عن طريقه الأشياء الخارجية الموجودة فى العالم الطبيعى، وإدراك تأملى أو تأمل تدرك عن طريقه العمليات الذهنية.

الإدراك الحسى يقدم لنا الأفكار البسيطة، مثل اللون والشكل والحجم والصلابة.. إلخ. أما التأمل فيقدم لنا الأفكار المركبة التى لا توجد فى العالم الحسى الخارجى، مثل العلاقات القائمة بين الأشياء، ومثل بعض الأفكار كفكرة العلية وفكرة الجوهر. ويرى جون لوك أن هذه الأفكار المركبة، هى التى جعلت العقليين يقولون بوجود أفكار فطرية. ولهذا أخذ لوك فى تحليل هذه الأفكار المركبة، ليثبت أنها ليست فى نهاية الأمر إلا صورة من التجربة الحسية الخارجية.

أما الفيلسوف الفرنسى كوندياك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) فيمثل النزعة الحسية المحضة فى العصر الحديث، إذ يقصر مصدر المعرفة على الحس وحده، ولا يقول بالتأمل الذى قال به لوك. وعند كوندياك أن الحس يفسر كل معرفة، ولسنا بحاجة إلى الإهابة بأية ملكة أخرى، ولا بالتأمل الذى قال به لوك. ولا يرى كوندياك بين

معرفة الحيوان ومعرفة الإنسان من فارق إلا فى الدرجة، لأن مصدر المعرفة عند كليهما هو الحس، والصور العليا للنشاط العقلى ليست فى نظره غير «إحساس متحول»[1].

واصل ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) دعم التيار التجريبى الذى يرى أن مصدر معارفنا جميعاً هو الخبرة الحسية، ووسيلتها هى الحواس. وقد تتبع هيوم الفكرة إلى نتائجها فى جلاء ووضوح.

يرى هيوم أن معرفة الإنسان، تتألف من الإحساسات التى يتلقاها عن طريق حواسه المختلفة، فهأنذا أشخص ببصرى إلى المكتب الذى أمامى، فأتلقى صورة لونية، لكننى إذا ما أقفلت عينى فإنى سأظل محتفظاً بهذه الصورة اللونية، التى كنت تلقيتها وأنا شاخص ببصرى، غير أن الصورة فى الحالة الثانية وإن احتفظت بما كانت عليه فى الحالة الأولى من تفصيلات، إلا أنها أقل منها وضوحاً. ويطلق هيوم على الصورة التى تلقيتها فى الحالة الأولى اسم «الأثر الحسى»، ويطلق على الصورة التى احتفظت بها فى الحالة الثانية اسم «الفكرة»، وهكذا يقسم مدركاتنا قسمين أساسيين هما: «الآثار الحسية» و «الأفكار». وما «الأفكار» إلا «الآثار الحسية» نفسها ولكن بعد غياب المؤثرات التى أحدثتها. ومن هنا كان الفرق بينهما فى القوة والوضوح، فكأنما الأفكار آثار حسية تقادم عهدها، فوهنت قوتها وقل وضوحها. وما دام الأمر كذلك، فلا تنشأ فى العقل «أفكار» إلا إذا سبقتها «آثار حسية».

إذن فالأثر الحسى أو الانطباع الحسى، هو المرجع الذى نقيس به صحة الفكرة التى نريد اختبار صوابها، فإذا استطعنا أن نتعقب الفكرة إلى أصولها الأولى، التى جاءت مباشرة عن طريق الحواس، كان للفكرة سند من الواقع تستند إليه، وبالتالى كانت فكرة صواباً. أما إذا حللنا الفكرة إلى عناصرها، فوجدنا أن هذه العناصر ـ كلها أو بعضها ـ لم يكن مما انطبعت به الحواس بادئ ذى بدء، فليست هى بالفكرة الصحيحة التى يصح الركون إليها، وإنما نقول ذلك لأن العقل بعد أن يتلقى ما يتلقاه من انطباعات حسية، لا يبقيها على حالها أفكاراً، بينها وبين تلك

(١) عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة ـ ص ١٦٦ .

الانطباعات تطابق، بل يتناولها بالتركيب حتى لتتكون فيه صور مركبة، لا تشبه فى تركيبها هذا شيئاً مما تلقيناه من الحواس، فعلينا عندئذ أن نعيد تحليل هذه الأفكار المركبة إلى أجزائها وعناصرها، لنرى إن كانت تلك الأجزاء والعناصر قد جاءت أول ما جاءت عن طريق الحواس[1].

وعلى أى حال فإن جميع معارفنا يمكن أن ترد فى نظر هيوم، إلى إدراكات حسية مختلفة. ويستحيل أن نجد بين أفكارنا فكرة واحدة، لا يمكن رجوعها إلى الانطباعات الحسية التى أتت بها إدراكاتنا الحسية المختلفة.

والأفكار - كائنة ما كانت - يمكن تحليلها وردها عنصراً عنصراً إلى خبرات مباشرة تدرك بالحس، فقد يخيل الإنسان لنفسه جبلاً من ذهب، ثم يقول: لا يوجد فى العالم الحسى جبال من ذهب، لكن الحقيقة أن الفكرة مؤلفة من فكرتين هما: الجبل والذهب، وكلاهما قد عرفه بالتجربة الحسية المباشرة حين رأى جبلاً وشهد ذهباً ثم ألف بينهما فى فكرة مركبة واحدة «وهكذا تكون كافة أفكارنا التى هى إدراكات خافتة، صوراً تحكى انطباعاتنا التى هى إدراكات ناصعة»[2].

وقد حاول هيوم أن يبرهن على آرائه بحجتين أساسيتين:

أولاهما: أننا إذا حللنا أفكارنا مهما بلغت من التركيب والسمو، وجدنا دائماً أنها تنحل إلى مجموعة من أفكار بسيطة، كل فكرة منها صورة لانطباع جاءنا فى الخبرة المباشرة. خذ مثلاً فكرة «الله»، حين نعنى بالكلمة كائناً لا نهائى العقل والحكمة والخير، وغير ذلك من صفات، فهذه المجموعة من الصفات اللانهائية إن هى إلا امتدادات لنفس الصفات التى عرفناها فى خبراتنا الإنسانية المباشرة، فأنا أعلم من تجاربى متى أسمى الإنسان عاقلاً أو حكيماً أو خيراً، لكننى أعلم كذلك من تجاربى أن الإنسان العاقل محدود فى قدرته العقلية، وأن الحكيم محدود الحكمة، والخيِّر محدود الخير . . . وهكذا. فما علىّ بعدئذ إلا أن أمد هذه القدرات المحدودة، لأبلغ بها فى خيالى صفات لا تقف عند نهايات أو حدود، حتى إذا ما تم لى ذلك جمعت الصفات فى كائن اسميته «الله».

---

(1) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة - ص ٥٣ وما بعدها، وانظر له أيضاً، ديفيد هيوم - دار المعارف - ١٩٥٨ - ص ٣٣ وما بعدها.

(2) زكى نجيب محمود: ديفيد هيوم - ٣٥-٣٦.

وأما الحجة الثانية التى يقيمها هيوم على صدق ما زعم هى : أن من حُرم حاسة حُرم بالتالى الأفكار، التى كان يمكن أن تترتب على انطباعات تلك الحاسة المفقودة، فالأعمى لا يعرف ما اللون والأصم لا يعرف ما الصوت[1].

هذا هو الأساس الذى يبنى عليه هيوم مذهبه الفلسفى، وهو أن كل فكرة صحيحة يمكن ردها إلى انطباعاتنا الحسية المباشرة. وسوف يترتب على ذلك نتيجة بالغة الأهمية، وهى أن هيوم سوف ينكر ما يسميه العقليون «بالعقل» أو «النفس» أو «الروح». إذ يرى هيوم ـ تطبيقاً لمبدئه الأساسى هذا ـ أنه لا وجود لهذه القوى، «وإلا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الأفكار أن تجىء؟ إنه لو كانت النفس (أو العقل) كائنا دائم الوجود ما دام صاحبها موجوداً، لزم أن يكون هناك انطباع حسى دائم التأثير على هذه الحاسة أو تلك، بحيث يكون لفظ النفس اسماً يطلقه على ذلك الأثر الحسى. ولكننا لا نجد بين انطباعاتنا الحسية انطباعاً يدوم على حالة واحدة لا يختلف ولا يصيبه زيادة أو نقصان، فنجعله أصلاً لهذه «النفس» المزعومة التى نزعم لها الدوام وعدم التغير، إذ حياتنا الإدراكية سلسلة من حالات لا تتجمع كلها معاً فى لحظة واحدة، فالألم واللذة والحزن والسرور، وشتى العواطف والإحساسات تتعاقب واحدة فى أثر واحدة ولا يمكن أن تكون فكرة «النفس» مستمدة من واحدة من هذه الحالات، إذن فالفكرة نفسها من خلق الوهم وليس لها وجود.

وقد انتقد هيوم مبدأ العلِّية «السببية»، ذلك أن قانون العلية (وملخصه أن العلة سبب المعلول، والمعلول يتبع العلة) يمثل عند العقليين النموذج الصحيح للضرورة العقلية، ويتصورون أن الأفكار متصل بعضها بالبعض الآخر، اتصالاً ضرورياً لا يقبل أية مناقشة، لأن هذه الضرورة ضرورة عقلية أولية وليست مستمدة من الواقع التجريبى.

وقد رفض هيوم أن يكون هناك ثمة ضرورة عقلية أولية ـ كما يدعى العقليون ـ وغاية ما فى الأمر، أن الإنسان كلما لاحظ أن حادثتين قد اطرد وقوعهما معاً، أو

(١) المرجع السابق: ص ٣٦ .

أطرد وقوعهما متتابعتين، ظن أن بينهما علاقة ضرورية بحيث إذا وقعت الأولى فلا بد كذلك أن تقع الثانية، وأطلق على هذه العلاقة الضرورية بين الحوادث اسم «السببية»، ثم عمم القول عن السببية بحيث يتعذر عليه التسليم بوقوع حادثة، إلا إذا كان لها سبب أحدث وقوعها.

إن حقيقة الأمر لا تزيد على أن الإنسان «يتعود» رؤية الحادثة «أ» مرتبطة بالحادثة «ب»، لأنه يراهما متجاورتين دائماً تجاوراً زمنياً، فكلما حدثت «أ» توقع أن تحدث «ب» كذلك كما فعلت فى المرات السابقة. وقد يكون مصيباً فى توقعه لحدوث «ب»، لأن الحوادث إذا اطرد تلازمها فيما مضى فالأرجح أن تظل على اطرادها فى المستقبل كذلك، لكن وجه الخطأ هو: أن يظن أن حدوث «ب» أمر ضرورى محتوم لا مفر منه ما دامت «أ» قد حدثت، وما دامت الاثنتان قد شوهدتا متلازمتين دائماً فيما مضى، وكثيراً ما يخطئ المرء فى توقعه هذا، فقد يزورنى صديق يوم الجمعة كل أسبوع، وقد يكرر ذلك ألف مرة، حتى إذا ما جاء يوم الجمعة توقعت - على ترجيح شديد - أن يزورنى هذا الصديق على عادته، لكن لا «ضرورة» هناك تحتم هذه الزيارة. وهكذا قل فى أى حادثتين فى الطبيعة تلاحظ بينهما التلازم دائماً، فهذا التلازم الذى لاحظته بينهما، لا يبرر لك أن تفترض بينهما علاقة «ضرورية» تحتم وقوع إحداهما إذا وقعت الأخرى، إذ لا يزيد الأمر - على ترجيح شديد - أن يتكرر هذا التلازم فى المستقبل، لكن الترجيح مهما اشتدت درجته، فهو ليس الضرورة اليقينية التى يفترضها الناس فى العلاقة بين السبب ومسببه.

إننا لا نقول أنه ليس بين حوادث الطبيعة ارتباط وصلات، بل كل ما نقوله هو أن هذا الارتباط ليس «ضرورياً» حتى لو شوهد مطرداً بين الحوادث آلاف المرات، ذلك لأنه ليس فى مشاهداتنا الحسية، مشاهدة انطبعت على شبكية العين أو قرعت طبلة الأذن، اسمها «ضرورة» فى التلازم، كما تنطبع على حواسنا الألوان والأصوات والروائح والطعوم[1].

ومثل هذا يمكن أن يقال فى كل القوانين، التى يظن العقليون أنها ضرورية وفطرية فى الناس جميعاً. وقد مضى فى هذا التداعى: جون ستيورات مل،

---

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة - ص ٥٦ وما بعدها.

وسبنسر، وغيرهما ممن اعتبروا الأعمال العقلية، مجرد حركات آلية نشأت عن تداعى المعانى وترابطها.

وأخيراً نقول بأن إنكار هيوم لكل معرفة أولية سابقة على التجربة، كان من القوة بحيث أصبح شبه شعار للوضعية المنطقية المعاصرة، وقد رأينا عند حديثنا عن إنكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة، كيف أنكر هيوم كل تفكير ميتافيزيقى، وأقام العلم على التجربة والرياضة، حتى قال بضرورة إحراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة أو التجربة.

وأخيراً، إذا كان لنا من تعليق، فإنه إذا حلّلنا عمليات الإحساس ومدى فاعلية أدوات الحس، ودورها فى نقل الرسالات الحسية إلى المراكز العليا، ثم كيف تتألف موضوعات الخيال من مجموعات من الآثار الحسية، وهل فى استطاعة الحواس أن تنقل إلينا صوراً حسية صادقة وكاملة من المحسوس الخارجى، أم أن الحواس مجرد أدوات نافعة فى حياة الإنسان العملية فحسب ولكنها ليست أدوات معرفة تامة؟

لقد اتضح أن هناك حدوداً دنيا وأخرى عليا للإحساس، فلا يمكن للإنسان أن يحس بما دون عتبة الإحساس من محسوسات، أو ما يعلو فى درجته من المحسوسات حتى تعجز الحاسة عن إدراكه. فلا يمكن لحاسة السمع مثلاً أن تستقبل صوت دبيب النمل، لأن صوت هذا الدبيب دون عتبة الإحساس الصوتى، وكذلك لا يمكن للأذن أن تستقبل صوتاً شديداً جداً، فإنه يفسد حاسة السمع ويبطل عملها كما يقول أرسطو. ومن ثم فإنه يبدو أن أعضاء الحس تعجز عن أن تكون أدوات معرفة تامة، حيث تنقل إلينا صوراً كاملة للمحسوسات، مما يقدح فى موقف دعاة الحسية المطلقة. إلا أنهم، ولا سيما فى العصر الحديث، يلجأون إلى التجربة الحسية التى يستخدمون فيها المقاييس العلمية المادية، لتصحيح القصور الواضح فى أدوات الحس، وهذا أدخل فى باب العلم منه فى مجال الفلسفة.

على أن دعاة المذهب العقلى - كما رأينا - ، وإن كانوا قد أظهروا غلواً ملحوظاً، فى نقد المعرفة الحسية وإبطال مضمونها، إلا أن الفضل يعزى إليهم فى أنهم وجهوا النظر - قبل أن يتصدى العلم لإكمال قصور الحس، عن طريق المقاييس المادية - إلى ضرورة تصحيح المعرفة الحسية عن طريق النظر العقلى.

ثالثاً: المذهب النقدى

اختلف التجريبيون والعقليون فى مصدر المعرفة أهو الحواس وحدها كما يقول الفريق الأول، أم العقل وحده كما يقول الفريق الثانى، كأنما اختيارنا لا بد أن يقع على إحدى الوسيلتين دون الأخرى، وكأنما من المحال على الوسيلتين أن تجتمعا معاً فى تحصيل المعرفة، فجاء «كانط» بمذهبه «النقدى» ليقرر أن المعرفة، لا تتم إلا بالخبرة الحسية والمبادئ العقلية معاً.

والمقصود بكلمة «النقد» حين تستعمل فى وصف فلسفة بأنها «نقدية»، هو تحليل الأحكام التى نطلقها على الأشياء، أو تحليل المعرفة تحليلاً ينتهى بنا إلى استخراج الأصول الصورية، التى لا بد من افتراضها لكى نطلق ما أطلقنا من أحكام، فمحاولتنا استخراج ما وراء أحكامنا من أصول عقلية هى التى تسمى فى الفلسفة بـ «النقد» أو «التحليل»، والفلسفة تكون «نقدية» إذا جعلت هدفها الأساسى تحليل أفكارنا لاستخراج الأصول المنطقية الكامنة وراءها، والتى لولاها لما استطعنا أن نكون تلك الأفكار.

والفيلسوف النقدى إذ يستعرض أحكامنا ويحللها، على هذا النحو الذى يستخرج به تلك الأصول المنطقية، يحاول أن يرد هذه الأصول إلى أقل عدد ممكن، هى التى تكّون - فى رأيه - الصور الأولى التى تملأ بالمعارف المختلفة، وهذه الصور أو هذه الإطارات التى تصب فيها خبراتنا، تسمى فى الفلسفة بـ «المقولات».

فالسؤال الذى يلقيه الفيلسوف النقدى على نفسه، ويحاول الإجابة عليه هو: ما

هى «المقولات» التى ترتد إليها أحكام الناس البادية فى كلامهم، مهما اختلفت هذه الأحكام فى مضمونها[1]؟

قسم «كانط» المقولات إلى اثنتى عشرة مقولة، قال بها بحسب أربعة اعتبارات هى: الكم، الكيف، الإضافة، الجهة. فكانت لوحة المقولات كما يلى[2]:

الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الإمكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول (السببية)	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

ولكى يتضح الأمر نأخذ مثلاً مقولة «السببية» أو «العلة والمعلول»، كمثل للمقولات العامة التى ترتد إليها جميع الأحكام مهما اختلفت فى مضمونها، فقولى مثلاً: «إن المنزل قد أحرقته النار» وقولى: «إن الرجل قد قتله الرصاص» هما قولان من «مقولة» واحدة، على الرغم من اختلاف العبارتين اختلافاً بعيداً فى مادة معناهما، لأن الصورة فى كل منهما هى نفسها الصورة فى الأخرى، وهذه الصورة أو هذا الإطار أو هذا القالب المشترك بينهما هو أن «أ» سبب «ب»، إذن فهذان القولان وكل قول آخر يشبههما، إنما ترتد كلها إلى «مقولة» واحدة هى مقولة «السببية».

والفرق الجوهرى بين المقولة وما يملؤها من معرفة، هو أن الأولى عقلية تكون فى طبيعة الإنسان قبل الخبرة، وأما الثانية فتأتى بعد الخبرة، أى أن القالب فطرى والحشو مكتسب. إذن فعمل الفيلسوف النقدى وهو يحلل حكماً من أحكامنا على الأشياء، ليستخرج الإطار الذى صب فيه ذلك الحكم، هو أن يحلل الحكم ليفرز

---

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة - ص ٧٤ وما بعدها.

(٢) عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة - ص ١٢٦ .

فيه أحد عنصرين عن الآخر، فيفصل القالب الصورى عن المضمون التجريبى الذى يملؤه. وقد كانت هذه هى المحاولة التى قام بها «كانط» فى كتابه المشهور «نقد العقل الخالص»، إذ أراد به أن يقيم البرهان، على أنه على الرغم من أن معرفة الإنسان يستحيل أن تجاوز حدود خبرته الحسية، إلا أن هذه الخبرة الحسية نفسها لا بد لها من إطارات أو قوالب أو مقولات، تكون فطرية فى طبيعة العقل لتتشكل الخبرة الحسية على غرارها[1].

إذن فالمشكلة عند «كانط»، هى كيف يمكن الجمع بين أحكام الحواس وأحكام العقل، بحيث يتكون من الجانبين حكم واحد؟

الجواب عند «كانط» هو أن جانباً يأتى من الخارج، وهو جانب الخبرة الحسية تأتينا منبعثة من الأشياء، لكنها إذ تأتى لا تجد نفسها بغير ضابط يضبطها، بل يتلقاها فى العقل إطار ينظمها فى حدوده. ومن ثم يكون كل جزء من معرفتنا معتمداً فى مضمونه على خبرة الحواس، وفى قالبه على فطرة العقل فى طريقة الإدراك، وهكذا يكون كل جزء من معرفتنا حسياً وعقلياً فى آن واحد، ولتوضيح ذلك نعطى مثلاً:

هذه برتقالة معى، فكيف أدركها؟ أولاً: تأتينى منها إحساسات مختلفة، إذ يأتينى منها لون عن طريق العين ورائحة عن طريق الأنف، وطعم عن طريق اللسان وملمس عن طريق الأصابع... وهكذا. وهذه الإحساسات تأتى من أبواب مختلفة وتسلك إلى المخ طرقاً مختلفة كما رأيت، إذن فالنتيجة الطبيعية لهذا، هى أن الإحساسات تظل فى الذهن أشتاتاً إذا كان اعتمادنا على الحواس وحدها، لكنها لو ظلت هكذا أشتاتاً متفرقة لما أمكننى إدراك البرتقالة، لأن مجرد الإحساس ليس هو الإدراك، وبالتالى ليس هو المعرفة، فليست البرتقالة هى لونها وحده أو طعمها وحده أو رائحتها وحدها، إنما هى هذه جميعاً متجمعة فى «شىء» معين. ولكن ما الذى يضم الإحساسات المتفرقة التى جاءت من قنوات مختلفة، بعضها إلى بعض فى الداخل؟ هل تسارع هذه الإحساسات إلى اجتذاب بعضها إلى بعض بطريقة

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة - ص ٧٦-٧٧.

آلية، دون أن تحتاج فى ذلك إلى عامل خارج عنها؟ نعم، هذا هو ما يقوله «هيوم» إذ يقول: إن الانطباعات الحسية الواردة إلىّ من الخارج تترابط من تلقاء نفسها بما يسميه قوانين «الترابط» أو قوانين «التداعى»، أما «كانط» فرأيه غير ذلك.

يرى أن فى فطرة الإنسان وسيلتين للإدراك الحسى، أو وسيلتين لجمع الإحساسات المتفرقة، جمعاً تصبح معه صوراً ذهنية متصلة مترابطة للأشياء التى انبعثت منها تلك الإحساسات، وهاتان الوسيلتان هما: «المكان» و«الزمان». تأتى إلينا الإحساسات المتفرقة فى خليط مهوش، فنرتبها فى داخل أنفسنا ترتيباً يجعل هذا الإحساس على صلة مكانية بذلك الإحساس، كأن يكون مثلاً على يمينه أو يساره أو فوقه أو تحته، ويربط هذه الإحساسات المتفرقة ربطاً مكانياً، تتكون منها صورة للشىء وبالتالى يتكون له عندنا إدراك حسى، على ألا ننسى أن هذا الترتيب الذى وضعنا فيه الإحساسات الواردة إلينا هو من عندنا. وليس فى الإحساسات نفسها، فنحن الذين نخلعه على الإحساسات فتكتسب به معنى. وكذلك قل فى تتابع الأشياء تتابعاً «زمنياً» بحيث نقول عن شىء: إنه قبل شىء آخر أو بعده، فهذا التتابع هو من عندنا أيضاً، لأن ما يأتينا من الخارج ـ كما قلنا ـ إحساسات بغير ترتيب، فالحواس أبواب مفتوحة ينفذ منها ألوف الإحساسات فى كل لحظة، فنتناولها نحن فى الداخل بالترتيب «المكانى» وبالتتابع «الزمانى»، فتصبح مدركات منظمة بعد أن كانت خليطاً مهوشاً[1].

من هذا يتضح أن «كانط» قد وقف بمذهبه النقدى بين الواقعية والمثالية، لأنه من ناحية اعترف بالإحساسات التى تأتى إلينا من الخارج كمادة أولية للمعرفة، ولكنه من ناحية أخرى قرر فاعلية العقل، واشتراكه فى صياغة تلك الإحساسات فى مدركات حسية.

ليس المكان والزمان بالفكرتين، أعنى أنهما فى ذاتهما ليسا بالمدركين العقليين اللذين نستخلصهما من تجاربنا، لأنهما ليسا جزءاً من التجربة، بل هما الطريقة التى ننظر بها إلى الأشياء، بحيث نحول أشتات الإحساسات المنبعثة منها إلينا، إلى إدراكات حسية، لأن مجرد الإحساس ليس إدراكاً كما سبق القول.

---

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة ـ ص ٨٢ وما بعدها.

لكن هنالك فى العقل - فيما عدا وسيلتى الإدراك الحسى، اللتين هما المكان والزمان - مدركات عقلية موجودة فيه «قبل» أية خبرة حسية، هى مدركات «قبلية» نستعين بها فى تكوين المعانى الكلية من المدركات الحسية، ثم فى ربط هذه المعانى الكلية بعضها ببعض، بحيث نكوّن الأحكام التى نطلقها على الأشياء إيجاباً أو سلباً.

ولكن لو وقفت عند هذه المرحلة، لما كان لديك «معرفة» بمعناها الصحيح، لأن «المعرفة» إنما تكون فى الأحكام التى تطلقها على الأشياء إيجاباً أو سلباً، أى أنها تكون بربط مدركاتك العقلية وإيجاد الصلات بينها، مما يدخل بعضها فى بعض أو يبعد بعضها عن بعض، فنقول مثلاً: «النار تحرق الورق» و «النحاس يوصل الكهرباء» و «الخشب لا يغوص فى الماء» وهكذا.

ولكى تستطيع أن تخطو هاتين الخطوتين، بعد مرحلة إدراكاتك الحسية للأشياء الجزئية التى تقع فى خبرتك، وهما الخطوتان اللتان تكوّن بهما «مدركات عقلية» وتربط هذه المدركات العقلية فى أحكام، زوّدت فطرتك بنوع من المدركات العقلية لا يحتاج - كغيره من المدركات العقلية - إلى خبرة حسية لتكوينه، فالمدرك العقلى «شجرة» لا يتكون إلا بعد أن تدرك بالحس أشجاراً. أما المدرك العقلى «سببية» فمفطور فى عقلك قبل أن تحصل بحواسك أية خبرة حسية، بحيث إذا جاء ضمن خبرتك الحسية شيئان «أ» و «ب» مرتبطان برابطة السببية، كالنار والورق المحترق، لم يكن هنالك داع أن تبحث عن الرابطة السببية بين العناصر الحسية ذاتها، لأنها من عندك وفى فطرتك، تخلعها على أمثال هذه الحودث التى ترتبط بها، فتقول: إن «أ» سبب فى حدوث «ب»، على الرغم من أن الخبرة الحسية ليس فيها إلا «أ» تتبعها «ب»، وليس فى مجرد التتابع المحسوس معنى الضرورة، أى ليس فيه ضرورة أن تكون «أ» دائما متبوعة بـ «ب»، إنما الذى فرض هذا «الدوام» أو هذه «الضرورة» هو المدرك العقلى، الذى زودت به فطرة الإنسان.

هذه المدركات العقلية الفطرية القبلية (أى التى توجد قبل الخبرة الحسية)، هى التى تسمى بالاصطلاح الفلسفى «مقولات»، ووجودها شرط لا محيص عنه

ليتمكن الإنسان من «معرفة» العالم الخارجى، ولولاها لبقيت مدركاتنا عن العالم الخارجى خليطاً مهوشاً، لا اتساق فيه ولا معنى.

خذ مثلاً مقولة «الجوهر» ، فهل تتصور أن الفرد الواحد من أفراد الناس إن هو إلا سلسلة من حادثات متتابعة عابرة، دون أن يكون فى داخله محور ثابت هو الذى يوحد بين هذه الحادثات فى شخص واحد؟ وبعبارة أخرى، ما الذى يجعلك تفرض وجود نفس أو روح فى الإنسان؟ الذى يضطرك إلى هذا هو فطرتك التى تفرض «جوهراً» تتعلق به الظاهرات العرضية، ليتكون الشىء فى تصورك، وإلا لانحل الشىء إلى حالات مفككة، لا وحدة بينها ولا دوام لوجودها.

إن فى العقل ـ كما يرى كانط ـ مقولات فطرية ذاتية قبلية، هى التى نصب فيها خبراتنا الحسية، ومن تلك المقولات مقولة «الجوهر» فجوهر الإنسان أى نفسه أو روحه، فرض لا بد منه لتتكون للفرد وحدته واستمراره، وجوهر البرتقالة فرض لابد منه كذلك لتمسك الظاهرات الحسية فى وحدة شيئية، نعم، ليس «الجوهر» نفسه من بين المحسوسات، لكنه شرط لازم لاجتماعها وتماسكها.

هذه المقولات ـ شأنها شأن وسيلتى الإدراك الحسى، المكان والزمان ـ ذاتية نخلعها من عندنا على مدركاتنا ليتكون لنا علمنا بالعالم الموضوعى، أى أنها جزء من بنية عقولنا، وهى بمثابة القوالب الفارغة أعدت لتنصب فيها خبراتنا الحسية كائنة ما كانت، ولكن حدود تطبيقها تقف عند حدود الخبرة الحسية، فلا يجوز أن نطبقها على ما لا يأتى عن طريق الحواس[1].

ومعنى هذا أن العالم كله أصبح عند كانط، عن طريق ملكتى الإحساس والعقل، مرتبطاً بالذات العاقلة، معتمداً عليها. وإذا كان الإحساس والعقل اللذين ندرك بهما الأشياء هما مَلَكَتَا الذات العارفة، فإن هذا يعنى أن وجود الأشياء مرتبط بعجلة الذات العارفة.

وقد أطلق كانط على الأشياء اسم الظواهر، وهى تمثل عنده ما يبدو من الأشياء، وهذا توكيد للاتجاه المثالى الذى سار فيه، لأن الأشياء عنده ليست إلا ما يبدو لنا

---

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة ـ ص ٨٦ وما بعدها.

منها، وهو نفس المعنى الذى أكده «باركلى ١٧٥٣» قبله، إلا أن مثاليته تتصف بصفتين رئيسيتين: فهى مثالية نقدية، وهى مثالية شارطة أو ترنسندتالية. هى نقدية لأنها تهتم بوضع الحدود التى يجب ألا يتعداها العقل. وهى شارطة لأنها تهتم بوضع الشروط الأولية التى تجعل التجربة ممكنة، وهذه الشروط هى أحكام أولية سابقة على التجربة، أو المقولات. وقد تصور كانط هذه الشروط على أنها قائمة فى داخل التجربة، مباطنة لها، ولهذا أطلق عليها مثالية ترنسندتالية، ومعنى ترنسندتالى: باطن غير مفارق، وهذا الاصطلاح مرادف للكامن أو الباطن أو الجوانى، ومقابل للبائن أو المتعالى أو البرانى، وهو فى فلسفة كانط وصف لما يكون مباطناً للتجربة وشرطاً أولياً لها[1].

والخلاصة: أن «كانط» جعل الفيلسوف المثالى يقترب من التجربة، ولا يعزف عنها، وقد قيل: «أصبحت المثالية على يد كانط لا تدل على المذهب الذى يبعد عن التجربة، بل على المذهب الذى يهجم على التجربة، ليتسلط عليها ويخضعها له»[2].

إن العقل عند كانط ينزل إلى مجال التجربة، وكان عند العقليين الذين سبقوه مبعداً عنها، إنه يضم الشروط التى تجعل التجربة الحسية ممكنة ميسورة، وهذه الشروط تتمثل فى الأحكام، التى قلنا: إنها أولية سابقة على التجربة.

إذن فالمعرفة ليست عقلية خالصة، وليست حسية خالصة ولكنها مزيج من العقل والتجربة أو الحس.

---

(١) عثمان أمين: محاولات فلسفية - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥٣ - ص ٣٨ .
(٢) يحيى هويدى: أضواء على الفلسفة المعاصرة - ص ٣٦ .

رابعاً: المذهب الحدسى

يختلف الحدس فى معناه الفلسفى تمام الاختلاف عن الحدس فى اللغة، عندما يستخدم ليكون مرادفاً للتخمين. وهو تعبير قديم استخدمه الفلاسفة العرب فى معناه الفلسفى استخداماً صحيحاً. فالرازى والجرجانى مثلاً يعرفاه بأنه: «سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب»، ويضعاه فى مقابل الفكر أو الاستدلال الذى ينتقل - على العكس من ذلك - من المبادئ إلى المطالب، أو من المقدمات إلى النتائج فى خطوات تدريجية. والمقصود بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب أنه انتقال بلا واسطة، ولذلك يسمون القضايا الحدسية: «مقدمات بلا واسطة» أو غير ذات وسط[1].

وهناك عدة أنواع من «الحدس»، لكنها تتفق جميعاً فى أنها ضرب من المعرفة، أو الإدراك المباشر. فهناك مثلاً «الحدس الصوفى» وهو نوع من الشفافية التى يحصل عليها السالكون من رجال التصوف، ويعتقدون أنها توصلهم إلى الحقيقة عن طريق ما يسمونه بالإشراق أو الفيض. وهناك «الحدس الرياضى» الذى تحدث عنه ديكارت وعلماء الرياضيات، ويقصدون به الرؤية العقلية المباشرة للحقائق الرياضية، التى بلغت من الوضوح والتميز، ما يزول معها كل شك فى يقينها. وهناك «الحدس الفلسفى» الذى تحدث عنه «برجسون» وقدمه لنا باعتباره الملكة الخاصة بإدراك حياتنا الباطنية. وقد تحدثنا عن الحدس الرياضى حين حديثنا عن

(١) انظر: الشريف الجرجانى: التعريفات - ص ٧٣.

المعرفة العقلية. والآن سوف نتحدث بشيء من التفصيل، عن الأنواع الأخرى من الحدس، وهي الحدس الصوفي والحدس الفلسفي.

١ ـ الحدس الصوفي:

تختلف المعرفة التي تأتي عن طريق الحدس، عن غيرها من أنواع المعارف الأخرى التي سبق أن تحدثنا عنها. من حيث أن هذه المعارف تمثل علماً كسبياً يحصل عليه المرء عن طريق الدرس والتعلم، في حين تمثل المعرفة الحدسية علماً يحصل عليه المرء مباشرة دون دراسة أو تعلم. وهذا العلم المباشر ـ كما يقول الغزالي ـ يكون للأنبياء والأولياء، يقع في قلوبهم بلا واسطة، بل من حضرة الحق كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ **وعلمناه من لدنا علماً** ﴾[1]. ويسمى هذا العلم بـ «العلم اللَّدني» أو «الإلهام».

والإلهام كما يعرفه الغزالي أيضاً هو: «تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية، على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها[2]. والعلم اللدني هو العلم «الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري»، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب، يقع على قلب صاف فارغ لطيف»[3].

ويقول الغزالي أيضاً في كتابه الإحياء: «إن العلم الذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل، يسمى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً»[4].

ويرى المتصوفة أن الحق المطلق «الله»، لا تكون الوسيلة إلى معرفته هي الحواس أو العقل أو الحواس والعقل معاً. بل تكون الوسيلة إلى معرفته هي «الحدس» أو

---

(١) أبو حامد الغزالي: كيمياء السعادة (ضمن مجموع بعنوان: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين) ـ مكتبة الجندي ـ القاهرة ـ د.ت ـ ص ٩٠، والآية من سورة الكهف ـ رقم ٦٥.

(٢) أبو حامد الغزالي: الرسالة اللدنية (ضمن مجموع بعنوان: القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ـ مكتبة الجندي ـ القاهرة ـ د.ت ـ ص ١١٦.

(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٤) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ـ مطبعة الحلبي ـ القاهرة ـ ١٩٣٩.

العيان المباشر أو البصيرة. فكل هذه ألفاظ تسمى بها وسيلة المعرفة، حين يمتزج الشخص العارف بالشيء المعروف، بحيث لا تكون هناك تفرقة بين الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى.

وإن شئت مثالاً قريباً فانظر إلى نفسك، كيف تعرف أنك موجود؟ إنك لا تعرف ذلك بعين أو أذن أو أنف، لأنك لو أغلقت هذه الأبواب كلها فستعرف أنك موجود. وأنت كذلك لا تعرف وجود نفسك بالبرهان تقيمه، فتكون هنالك مقدمات تستنتج منها النتائج، أى أنك لا تعرف وجود نفسك بالعقل، بل تعرفها بأن تدركها إدراكاً مباشراً. وهذا الضرب من الإدراك هو الذى يقال له فى الفلسفة إصطلاحاً: إدراك بـ «الحدس»، وهو هو بعينه طريقة الإدراك التى ندرك بها الله[1].

ويتفق الصوفية على أن الحقيقة التى يدركها الإنسان بحدسه، ليست مما يمكن التعبير عنه بكلمات، لأنه فى هذه الحالة، يندمج فى موضوع إدراكه اندماجاً يجعلهما شيئاً واحداً. وأما الكلمات فهى وصف يحوم حول الموضوع ولا يصل أبداً إلى قلبه ولبابه. ويمكن التدليل على هذا إذا قارنا بين حالتين: حالة قراءتك لكلمات تصف الحب بين عاشقين، وحالة شعورك أنت بالحب، فالمكابدة والمعاناة تجربة ذاتية تصل الإنسان بموضوعه وصلاً مباشراً، أما الألفاظ فمهما بلغت من دقة الوصف، فهى شىء آخر، غير الوجدان الذى يكابده صاحب التجربة النفسية ويعانيه.

ويتفق الصوفية أيضاً على أن ظواهر الكون ليست هى بحقيقته، بل حقيقته كامنة وراء تلك الظواهر وتختلف عنها، فإن كانت الظواهر تدرك بالحواس، ويقارن العقل بينها ليصنفها فى أنواع وأجناس، ويستخرج قوانين اطرادها، وهكذا، فإن الحقيقة التى وراءها يستحيل إدراكها إلا بالحدس، وذلك بأن يروض الإنسان نفسه على الاتصال بها والاندماج فيها.

وعندهم أن هذه الحقيقة المطلقة الكامنة وراء الظواهر، هى واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد، نعم إنها تعبر عن نفسها فى هذه الظواهر الكثيرة المتعددة المتنوعة، لكنها هى واحدة، وما دام الأمر كذلك، فكل ما يدل على كثرة فهو باطل، ولهذا كان

---

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة- ص ٩٤-٩٥ .

الزمن وهماً لا حقيقة، لأنه سلسلة من لحظات، لكل لحظة منها لحظة قبلها ولحظة بعدها. وأما الحقيقة المطلقة «الله» فلا زمان لها، وليس فى وجودها «قبل» و«بعد» فانقسام الزمن إلى ماضى وحاضر ومستقبل، إن هو إلا تقسيم يتفق مع الظواهر العابرة، وليس هو بذى معنى بالنسبة إلى الله.

نقد الصوفية للحواس والعقل كوسيلتين من وسائل المعرفة:

رفض الصوفية شهادة الحواس وأحكام العقل، كأداتين لتحصيل المعرفة. ولنأخذ مثالاً على هذا الرفض بالإمام الغزالى الذى تشكك فى شهادة الحواس، فهى فى رأيه لا تصلح أداة يركن إليها فى تحصيل المعرفة الصحيحة، فهناك من الحقائق ما لا يمكن إدراكه بحواسنا، فمثلاً إذا وضعت أمام عينك قطعة من النقود، بحيث تقع بين العين وبين نجم فى السماء، فإنك ترى قطعة النقود تغطى النجم كله، كأنما هى أكبر منه. إذن لا يقتصر الأمر على عجز الحواس عن إدراك بعض الحقائق، بل إنها لتوهمنا بالخطأ على أنه الصواب.

وكذلك تشكك الغزالى فى أحكام العقل نفسه، فيكفى أن نأخذ مبدأ واحداً من مبادئ العقل الأولية، التى يقال: إنها قوانين الفكر العقلى، والتى نقبلها بالتسليم الذى لا يحيط به شىء من الشك، وهو مبدأ عدم التناقض ومؤداه: أنه يستحيل على الشىء أن يكون وألا يكون فى آن واحد. ويتساءل الإمام الغزالى: أيستحيل حقاً على الشىء أن يكون وألا يكون؟ ويجيب: أنه لا استحالة فى ذلك، فمن الجائز أن تتصور فى كائن ينمو بحيث تتغير حاله تغيراً متصلاً أنه فى كل لحظة من حياته كائن وغير كائن فى آن معاً، لأنه لو كان كائنا على حاله لما تغيرت تلك الحال[1].

ومن المبادئ العقلية الأولية أيضاً التى يشكك فيها الإمام الغزالى، وفى قدرتها على الوصول إلى معارف يقينية وخاصة معرفة «الله»، مبدأ «السببية»، ذلك لأن الفلاسفة فى محاولة البرهنة على وجود الله، يلجأون إلى ما يسمونه «علة أولى»، وتفصيل ذلك أنهم يسلمون أولاً، بمبدأ السببية بين الأشياء والحوادث، أى أنهم

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة. ص ٩٥ وما بعدها.

يسلمون أولاً بأن لكل شيء سبباً، فإذا أخذت شيئاً ما كوجود فرد معين من الناس، وسألت نفسك: ما سبب وجوده، ثم ماذا كان سبباً في السبب.؟ وهكذا، فإنك تعود بسلسلة الأسباب حلقة وراء حلقة، حتى تنتهي حتماً إلى سبب أول هو الله. وعندهم أن ذلك برهان كاف على وجود الله، لأنك لا تستطيع بعد ذلك أن تسأل قائلاً: وما السبب في وجود الله؟ ذلك لأنك لو فعلت ذلك فستمضي في سلسلة لا تنتهي أبداً وهذا - في رأيهم - موقف لا يقره العقل، فلا بد من الوقوف عند حلقة أولى تكون هي العلة الأولى لكل شيء بعدها، ولا تكون هي نفسها معلولة لشيء قبلها، وهذه العلة هي «الله».

لكن ماذا لو شككنا في مبدأ السببية ذاته؟ ما الذي يبرر أن نسلّم بهذا المبدأ، كأنه بديهية واضحة بذاتها لا تحتاج إلى جدل؟ إننا لا نلحظ في مجرى الأشياء إلا حالة تتبعها حالة أخرى، وشيئاً يتبعه شيء آخر، أما أن يكون في هذا التتابع الملحوظ «سببية» تجعل المسبب محتوماً عليه أن يتبع سببه، فذلك افتراض لا يلزم بالضرورة.

وبعد تشكك الغزالي في الحواس وفي العقل يتساءل قائلاً: ألا تكون هنالك وسيلة فوق العقل تبين مواضع خطئه وتدل على بطلانه؟ كما أن العقل نفسه فوق الحواس يبين خطأها ويدل على بطلانها؟

يجيب الغزالي بالإيجاب، وأن تلك الوسيلة التي هي فوق العقل والحواس معاً، هي «الحدْس». ويتساءل أيضاً: هل من وسيلة معرفية يطمئن إليها الإنسان في إدراكه لوجود الله؟ ويجيب بأن السبيل إلى ذلك يكون بـ «الحدس»، أي بالعيان المباشر لذاتك، فإذا عرفت نفسك عرفت الله.

انظر إلى نفسك من الداخل، انظر إليها إذ أنت تهم بفعل، كأن ترفع ذراعك مثلاً أو أن تخطو بقدمك، انظر إليها وأنت بصدد «إرادة» تهم بتنفيذها وتحويلها إلى فعل، لا تنظر إلى نفسك وهي تفكر لأن تفكير العقل - كما رأينا - لا ينتهي بنا إلى النتيجة المطلوبة، بل انظر إليها كائناً «مريداً» تجدها وجوداً لا شك فيه، فكل ما أنت بحاجة إليه لتعلم بوجودك، هو أن تريد شيئاً وتفعله.

وكيف أعرف أني أريد؟ لست أعرف ذلك عن طريق الحواس، لأني لا أرى شيئاً

ولا أسمع شيئاً، ولست أعرف ذلك عن طريق العقل، لأنى لم أستنتج نتيجة من مقدماتها، بل إنى أعرف ذلك لأنى أدركه فى نفسى إدراكاً مباشراً.

والله مريد لأنه خالق والخلق فعل، ولما كان الإنسان كائناً مريداً، فهو فى ممارسته لإرادته - فيما يقوم به من أفعال «إرادية» - يكون من الله بمثابة الصورة الصغرى، فروح الإنسان فى سيطرتها على الجسد بالإرادة، شبيهة بالله فى سلطانه على الكون الذى خلقه، فإذا أردت أن تعرف الله خالقاً، فانظر إلى نفسك مريداً[١].

ولكن ما الوسيلة التى نصل بها إلى هذا العلم؟ أو كيف يتسنى للصوفى أن يبلغ هذا الإدراك الحدسى؟

قالوا: إن فى النفس البشرية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الملائكية، لتصير مَلَكاً بالفعل فى لمحة من اللمحات، عندئذ تتجه إلى الملأ الأعلى وتتصل بـه فطـرة لا اكتساباً، وبهذا يتجاوز الإنسان مرتبة العلماء، الذين يعجزون بطبعهم عن بلوغ الإدراك الروحانى لاتصالهم بالمدارك الحسية، التى تؤدى إلى كسب العلوم التصورية والتصديقية[٢]. إن على القلب غشاوة من شهوات الجسم ومشاغل الدنيا، ومتى انقشعت تلقت النفس العلم بإلهام إلهى، على سبيل المكاشفة. فالطريق إلى بلوغ هذه المرتبة هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله، حتى ينكشف الأمر كما تكشف للأنبياء والأولياء. وفاض النوع على صدرهم بالزهد فى الدنيا، والتبرى من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها[٣]. فإن العلم اللدنى يجئ بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح (المحفوظ)[٤]... إلى غير هذا مما حفلت به كتب الصوفية على اختلاف نزعاتهم.

وعدم تجلى هذا الإدراك لا يدل على استحالته، فإن النائم يجد فى أحلامه ما يتبين عند اليقظة أنه مجرد أوهام، فلماذا لا تكون المعرفة التى تجئ أثناء اليقظة عن

---

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة - ص ٩٩ وما بعدها.
(٢) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة - دار القلم - بيروت - ١٩٨٦ - ص ٩٦.
(٣) الغزالى: إحياء علوم الدين - جـ٣ - ص ٣، ٧، ٨، ١٦ وغيرها من الصفحات.
(٤) الغزالى: كيمياء السعادة - ص ١٥.

طريق الحس أو العقل، شبيهة بالمعرفة التى تقع للنائم فى أحلامه، وتكون هناك حالة نسبة اليقظة إليها كنسبة النوم إلى اليقظة؟ فإن وقعت تلك الحالة، أدرك المرء أن كل المعرفة التى حصلها فى يقظته ليست إلا خيالات وأوهام، تلك الحالة هى التى يدعى الصوفية أنها حالتهم.

نقد أهل النظر لطريق الصوفية فى المعرفة:

بالرغم من أن أهل النظر وذوى الاعتبار، لم ينكروا طريقة الصوفية فى المعرفة، إلا أنهم من ناحية أخرى كانت لهم تحفظات على هذه الطريقة، فقد «استوعروا هذا الطريق واستبطأوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه»[1]. وذهبوا إلى أن النفس إذا لم تكن قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية، فقد تقع فى أثناء المجاهدة فى محظور اكتساب خيالات فاسدة، تظنها حقائق تنزل عليها، وإتقان العلم قبل ذلك يحمى من الوقوع فى مثل هذا المحظور.

يقولون: «لو كان قد أتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال فى الحال، فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض» وقالوا: «لا بد من تحصيل ما حصَّله العلماء وفهم ما قالوه، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة»[2].

دور العقل فى المعرفة الحدسية أو الإلهامية:

يحسن بنا فى هذا المقام أن نسأل: هل للعقل دور فى مجال المعرفة الحدسية أو الإلهامية، أم أنه معزول تماماً عن هذا المجال؟

نقول: رغم إعلاء الصوفية للحدس على العقل والحواس، فى إدراك المعارف، إلا أن الغزالى يرى أن للعقل دوراً هاماً يتمثل فى وظيفتين أساسيتين:

---

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين - جـ ٣ - ص ١٩، وانظر للغزالى أيضاً: ميزان العمل - تحقيق: سليمان دنيا - دار المعارف - ١٩٦٤ - ص ٢٢٤ .

(٢) المصادر السابقة، ونفس أرقام الصفحات.

الوظيفة الأولى: هى أنه عن طريق العقل يمكن استيفاء الشروط الثلاثة الأساسية للحصول على المعرفة الصوفية. يقول الغزالى: «اعلم أن العلم اللَّدُنِّى يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى ﴿ **ونفس وما سواها** ﴾[1] ويكون هذا بثلاثة أوجه: **أحدها:** تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها. **والثانى:** الرياضة الصادقة، **والثالث:** التفكر، فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم، ثم تفكر فى معلوماتها بشروط التفكر، ينفتح عليها باب الغيب. فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب، وتنفتح روزنة من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالماً كاملاً عاملاً ملهماً مؤيداً»[2]. ويتضح لنا من هذا النص أن الغزالى يميل إلى رأى النظار وذوى الاعتبار، فى التأكيد على أهمية تحصيل العلوم، وقد كان هو نفسه مثالا حياً لذلك.

الوظيفة الثانية: لا تقتصر مهمة العقل على استيفاء هذه الشروط الثلاثة فقط، وإنما بعد ذلك تبدأ الوظيفة الأساسية الثانية للعقل، والتى تتمثل فى الحكم النقدى على التجارب الصوفية، وتقويمها تقويماً صحيحاً. وهذه الوظيفة لها أهمية بالغة، وذلك لأن حالات «السكر الصوفى» لدى المتصوفة، تقود بسهولة إلى أقوال ذاتية قاصرة، وهذا ما يسجله الغزالى فى قوله: «وكلام الصوفية أبداً يكون قاصراً، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط»[3].

ونظراً إلى أن الصوفية يشتغلون بأحوالهم الراهنة فقط، فإنهم لا يستطيعون أن يوفقوا بين أقوالهم المختلفة، وفى ذلك يقول الغزالى أيضاً: «وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم»[4].

كما يشير الطوسى إلى ذلك بقوله: «كل واحد يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده»[5].

---

(١) سورة الشمس - آية ٧ .
(٢) الغزالى: الرسالة اللدنية - ص ١٢٢ .
(٣) الغزالى: الإحياء - جـ ٤ - ص ٤٢ .
(٤) المصدر السابق ونفس الجزء - ص ٨٢ .
(٥) أبو سراج الطوسى: اللمع - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٦٠ - ص ١٥٠ .

كما أن حالة «الفناء فى الله»، تقود بعض المتصوفة إلى التصريح بأقوال خاطئة عن نوع هذا الفناء، وذلك لأن عقلهم فى حالات «السكر الصوفى» يكون معزولاً، وعندما يخف عنهم هذا «السكر» ويرجعون مرة أخرى إلى سلطان العقل، يعرفون حينئذ خطأهم «فلما خف عنهم سكرهم، وردوا إلى سلطان العقل - الذى هو ميزان الله فى أرضه - عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد»[1].

وقد قام الغزالى بتفنيد الادعاء القائل بأن التجارب الصوفية أمور لا عقلية، وأنها لذلك خارجة عن نطاق حكم العقل، وبين فى هذا الصدد أنه لا يجوز إطلاقاً أن يظهر فى طور الولاية - الذى يصل إليه المرء عن طريق التصوف - أمر من الأمور يجد العقل نفسه مضطراً للحكم عليه بالاستحالة[2].

ويضيف إلى ذلك قوله: إن من الممكن أن يكشف للولى، عن شىء لا يستطيع العقل إدراكه، ولكن ليس من الممكن إطلاقاً، أن يكشف له عن شىء يحكم عليه العقل بالاستحالة. وبذلك يفرق الغزالى - فيما يتعلق بوظيفة العقل بالنسبة للمعرفة الصوفية - بين عدم استطاعة الإدراك، وبين ما يعده العقل غير ممكن. ويوضح هذه الفكرة قائلاً:

«نعم، يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل. مثاله أنه يجوز أن يكاشف الولى بأن فلاناً سيموت غداً، ولا يدرك ذلك ببضاعة العقل، بل يقصر العقل عنه، ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غداً سيخلق مثل نفسه، فإن ذلك يحيله العقل لا أن يقصر عنه»[3].

ومن ذلك يتضح أن المعرفة الإلهامية - وإن كانت أحياناً تتجاوز إدراك العقل - إلا أنها من ناحية أخرى، لا بد أن تظل فى نطاق ما يعده العقل فى دائرة الإمكان، فهى معرفة لا تلغى العقل، بل على العكس من ذلك، هى فى حاجة مستمرة إلى التقويم والدعم من جانب العقل، الذى هو - كما يقول الغزالى: ميزان الله فى أرضه.

---

(١) أبو حامد الغزالى: مشكاة الأنوار - تحقيق: أبو العلا عفيفى - القاهرة - ١٩٦٤ - ص ٥٧.
(٢) أبو حامد الغزالى: المقصد الأسنى - مكتبة القاهرة - د.ت - ص ١٠٠.
(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة.

٢ ـ الحدس الفلسفي:

يعتبر الفيلسوف الفرنسي «هنري برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) زعيم المذهب الحدسي. ويحسن بنا قبل الحديث عن المنهج الحدسي عند برجسون أن نتساءل ما الذي دعا برجسون إلى الأخذ بهذا المذهب دون غيره؟

وجد برجسون أن العقل عاجز تماماً عن تزويدنا بكل المعرفة، لأنه إذا كان يستطيع أن يصول ويجول في ميدان المادة، أو ميدان الحس الخارجي (وهو ميدان العلم)، فإنه لا يستطيع ذلك في ميدان النفس، أو ميدان الحس الباطني (وهو ميدان الحياة). فالحس الباطني له زمان خاص مختلف عن الزمان المادي المرتبط بالمكان، والعقل لا يستطيع أن ينفذ إلى هذه المنطقة الخاصة بالحس أو بالزمان الباطني، ولا يستطيع أن يخضعها لمقولاته، فيجب إذن أن نبحث عن ملكة أخرى، تستطيع وحدها أن تختص بالحس الباطني وبالزمان الشعوري، وهذه الملكة هي «الحدس».

ويفرق برجسون بصدد نقده للعقل كوسيلة للمعرفة، بين العلم والفلسفة. فدائرة العلم في نظره هي دائرة المادة، دائرة الكم والامتداد والمكان، ومنهجه هو التحليل والتصنيف، وأداته هي العقل، بينما دائرة الفلسفة هي دائرة الكيف والزمان والديمومة[١]، ومنهجها التعاطف الروحي، وأداتها «الحدس» الذي يقوم الإنسان عن طريقه بلون من ألوان «الفحص الروحي» للواقع، يستطيع معه أن يحس نبضات قلب الواقع.

والخلط بين العلم والفلسفة هو خلط بين المادة والروح، بين الانفصال والاتصال، بين المكان والزمان، بين العقل والحدس، بين الساكن والمتحرك، بين التحليل والتعاطف الروحي. والتحليل إنما يتعلق بالجامد والثابت والكمي. ومن هنا فإن العلم إذا حاول أن يقيس الحركة أبطلها، وإذا أراد أن يحلل الحياة أحالها إلى مادة جامدة. وعلى العكس من ذلك نجد الشعور الإنساني العادي يستطيع أن يدرك الحركة ذاتها، وأن يحس بنبضات الحياة. وإذا كان العقل يقضي على الحركة فالسبب هو أنه ينظر من الخارج. وأما الشعور العادي للإنسان فإنه يدرك الحركة،

---

(١) من دام يدوم، ومن الدوام. ويقصد بها امتداد الزمان على نحو متصل، والوعي الإنساني يتمتع بهذا الامتداد على نحو ذاتي معاش، فهي تُعارض الزمان الخاضع للقياس والحساب.

لأنه ينظر إليها من الداخل، ومعنى ذلك أن العلم - لأنه ينظر من الخارج - فإنه لا يرى إلا خارج الأشياء، أما الشعور أو الوعى فإنه يدرك الأشياء من الباطن، وهو لهذا يرى باطن الأشياء، إن لم نقل روحها[1].

وعلى ذلك فإن العلم ينقل لنا كثيراً من المعارف، لكنها معارف تدور حول الشيء، فهى معرفة له من الخارج، وهى لهذا معرفة نسبية. أما الفلسفة فتعطينا معرفة تنفذ إلى باطن الشيء، وهى لهذا معرفة مطلقة، وشتان بين المعرفتين. إن الفارق بينهما هو نفس الفارق بين شخص يصف مدينة ما من «الخارج»، وشخص يعيش فى قلبها، ويجوب شوارعها، ويجوب متاجرها ويتعرف عليها من «الداخل».

ويذهب برجسون إلى أن العقل ملكة، نشأت لخدمة الجوانب العملية فى حياة الإنسان، الذى يعيش وسط عالم دائم الصيرورة والتغير، وهو بحاجة إلى التحكم فى هذه الظواهر التى لا تكف عن الجريان، وقد خصص العقل للتغلب على هذه الصعوبات، فهو يقتطع شرائح من مجرى الحقيقة الدائم الجريان، ويجمد هذه الشرائح ليطلق عليها اسم الأشياء المادية، ومن هنا فإن العالم بدا أمام العقل مؤلفاً من أشياء يمكن فصلها بعضها عن بعض، لكنها ترتبط بعضها ببعض من الخارج. وهذه الأشياء هى حالات جزئية قابلة لأن تتكرر فى نطاق أنواع متشابهة، ومن ثم فإن العقل بطبيعته يفكر فى الأشياء السكونية الجامدة فى تجاورها «المكانى»، فهو لا يدرك التغيرات الأساسية عن طريق الزمان والديمومة، بل يتصور التغير على أنه سلسلة متعاقبة من الأماكن، فالعقل إذن - كما يقول برجسون - «يجعل للأشياء حيزاً مكانياً».

ويحاول برجسون توضيح ذلك، فيذكر أن العقل يأخذ الحركة المستمرة ويجزئها إلى أجزاء، ويأخذ الزمان ويقطعه إلى ساعات أو لحظات، غير أن هذه القطع والأجزاء والشرائح، التى يفرضها العقل فرضاً على فيض الحياة الزاخر الدائم، غير حقيقية، وهى من ثم تؤدى بنا إلى نتائج غير حقيقية، فليست الحركة أو الزمان هى التى يدركها العقل، بل إنه يدرك أجزاء أو شرائح من الحركة، ولحظات من الزمان،

---

(١) زكريا إبراهيم: برجسون - دار المعارف - مصر - د.ت - ص ٣٩ - ٤٠ .

وهو فى الحقيقة يقوم بوظيفة تشبه كثيراً ما تقوم به السينما، فالسينما تأخذ شرائح من الشيء الذى يتحرك ـ كتيبة من الجنود على سبيل المثال ـ وتلتقط مجموعة من الصور الفوتوغرافية، وكل صورة تمثل الكتيبة فى حالة ثابتة، وفى استطاعة الإنسان أن يأخذ هذه الصور وأن يضعها متجاورة، وأن يضاعف عددها إلى ما لا نهاية، ولكنه لا يكون قد أعاد خلق الحركة الأصلية، لأن ما لديه من عدد لا يحصى من الصور الثابتة، ولكى يبعث الحياة فى هذه الصور يجب أن يدخل الحركة فى جانب منها، وحين يضع الشريط السينمائى فى الآلة العارضة، أى حين يعرض هذه الصور تبعاً لنظام خاص وبسرعة معينة، يستطيع المشاهدون أن يشعروا أن هناك حركة حقيقية، لكن الشريط نفسه ليس فيه ما يعبر عن هـذه الحركـة، إذ الشريـط لا يحتوى إلا عـلى مجموعـة مـن الصـور الشخصية غير المتحركة، إذ أن المصور السينمائى قد أغفل الحركة نفسها، ولم يستطع أن ينقل الحركة ذاتها، أعنى الحياة.

ومن الواضح أن برجسون يرى أن عمل العقل ينحصر على وجه الدقة، فى القيام بما يقوم به مصور السينما، فإنه متى وجد الحركة التى تشمل الأشياء جميعها، أخذ يقوم بعملية تقطيع وتجميد وقتل لهذه الحركة، مع أنها هى الحياة نفسها. ولقد وجد الإنسان نفسه مضطراً إلى استخدام العقل بهذه الصورة، لكى يستطيع التحكم فى الظواهر المادية.

ومن ناحية أخرى، فإنه لا ينبغى الاقتصار فى فهم الوجود عن طريق طائفة من التصورات العقلية، التى هى أساساً تصورات آلية مكانية، لأن ذلك سوف يجعلنا نفسر الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية، لا تصلح لفهم أى منهما.

لهذا كله وجد برجسون قصور العقل عن الوصول إلى معرفة الوجود، وخاصة الحياة الباطنية، لذا اتجه إلى الحدس، الذى أخذ عنده شكلاً آخر غير الذى وجدناه عند الصوفية، فالحدس عند الصوفية ـ كما ذكرنا آنفاً ـ نصل عن طريقه إلى معرفة الله، أما الحدس عند برجسون فنصل عن طريقه إلى معرفة الحياة الباطنية.

والحدس عند برجسون، يختلف عن أنواع الحدس الأخرى التى عرضنا لها من قبل، وهى الحدس الصوفى، والحدس الرياضى، يختلف عنهما فى نقطة البدء التى

بدأ منها، وفى الميدان الذى أراد برجسون أن يكون الحدس إدراكاً له. فبرجسون قد قدم لنا الحدس باعتباره الملكة الخاصة بإدراك «الزمان الباطنى» أو «الزمان الشعورى» أو مجرى حياتنا الباطنية.

وإذا كان برجسون قد دعا إلى الحدس، فذلك لأنه قد تحقق من أننا نستطيع عن طريقه أن نقوم بتلك العملية الشاقة، التى فيها ترتد النفس إلى ذاتها، وتنعكس على حياتها الباطنية، محاولة أن تدرك ديمومتها، وأن تتعمق حياتها الباطنة، وأن تنفذ إلى صميم كيانها الروحى. وفى هذا المعنى يقول برجسون: إن الوظيفة الرئيسية للحدس، إنما تتمثل فى هذا العيان المباشر للروح بالروح[1].

ويرى برجسون أنه لا بد للفيلسوف من أن يجعل من «الأنا» أو «الذات» نقطة بدايته، لكى ينتقل من بعد إلى الجسم فالحياة فالمادة فالكون، حتى ينتهى إلى المبدأ الإلهى نفسه.

وإذا كان من شأن الوجود أن يفلت باستمرار من زمام معرفتنا - فيما يزعم كنت والوضعيون - فلا أقل من أن تكون «الأنا» أو «الذات» هى ذلك «الشىء فى ذاته»، الذى نستطيع عن طريق الحدس أن نقبض على زمامه، وأن ندركه فى نقائه الطبيعى. ولكن حتى إذا كان فى وسعنا أن ندرك ذواتنا بطريقة مباشرة، فإن هذا لا يعنى أن إدراكنا لذواتنا يتم بطريقة تلقائية لا يستلزم أدنى جهد. حقاً إننا باطنون فى ذواتنا، فشخصيتنا هى الشىء الذى ينبغى أن نعرفه على الوجه الأكمل. ولكن الملاحظ أننا فى العادة منصرفون عن التأمل فى نفوسنا، والانعكاف على ذواتنا. بحيث قد يصح لنا أن نقول: إن معرفة الذات أعسر بكثير من معرفة العالم الخارجى. إذن فلا بد من جهد حدسى شاق، حتى نتمكن من إدراك ذلك المباشر الذى يكمن فى صميم حياتنا الباطنة، أعنى تلك «الذات» التى هى أقرب ما تكون إلينا، وإن كنا نحن فى العادة أبعد ما نكون عنها.

ولكن لماذا كان اكتشاف الذات من الصعوبة بمكان؟

---

(١) زكريا إبراهيم: برجسون - ص ٤٥.

يجيب برجسون بأن هذه الصعوبة إنما تنشأ عن أننا فى العادة، متجهون إلى العالم الخارجى، نراقبه ونعمل فيه ونحاول السيطرة عليه. والعالم الخارجى - كما يبدو لنا - مركب من أجسام جامدة ممتدة، أجزاؤها متلاصقة فى المكان بعضها إلى جوار بعض، أعنى أن هناك مكاناً متجانساً تمام التجانس، وفواصل محددة فيما بين أجزاء ذلك المكان، بحيث أن الأحداث لتبدو محددة مقدماً بمقتضى قوانين صارمة. فالعالم الذى نحيا فيه متصف بالامتداد والكثرة العددية والحتمية العلمية. ونحن ميالون فى العادة إلى أن نعمم تلك الصفات على كل وجود، كائناً ما كان، كأن الذات هى الأخرى كم محض، وتجانس خالص، ووحدات منفصلة لا استمرار بينها، وعلّية صارمة لا موضع فيها للخلق أو إبداع. ولكننا إذا أمعنا النظر فى حياتنا النفسية، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا بإزاء تغير كيفى محض، وديمومة مستمرة لا تعرف التجانس، وظواهر متداخلة لا تقبل الانقسام، وحرية خالقة لا تكف عن التجدد والثراء. فالذات ليست حقيقة مكانية تقبل القياس، بل هى «ديمومة» محضة، لا تمت بصلة إلى المكان والزمان اللذين تتحدث عنهما علوم الطبيعة[1].

إن للحدس ميزة لا تشاركه فيها أية ملكة أخرى، لأن الحدس وحده هو تلك «التجربة الميتافيزيقية»، التى فيها تتكشف لنا ذواتنا، فندرك «المطلق» فى صميم نفوسنا. والواقع أن «الشعور بالذات» هو تجربة ميتافيزيقية أولية فيها ننفذ إلى باطن الكون فى عين اللحظة التى فيها ننفذ إلى ذواتنا. فنحن هنا بصدد تجربة لا يمكن أن تكون ذات طابع «انفصالى»، لأننا حينما نتعمق ما لدينا من تجربة عن ذواتنا، فهنالك لا بد أن نحصل تجربة باطنة عن الواقع بأكمله[2].

وليس للحدس البرجسونى طابعاً سرياً، فإن الحدسى لا بد أن يجد نفسه مضطراً فى خاتمة المطاف، إلى أن يعبر عن نفسه بألفاظ وعبارات.

حقاً إن الحدس فى صحيحه استغناء عن الرموز، وإدراك مباشر للواقع، فهو ليس فى حاجة إلى أى تعبير أو ترجمة أو تصوير رمزى، ولكن الفيلسوف مضطر

(١) زكريا إبراهيم: برجسون. ص ٥٧ وما بعدها.
(٢) المرجع السابق: ص ٥٠ .

إلى أن يستعمل لغة العقل - فى التعبير عن حدسه - ما دام العقل وحده هو الذى يملك لغة. ولكن الميتافيزيقا الحدسية لن تعود مطلقاً إلى تلك التصورات الجامدة «الجاهزة» ،التى ألف العقليون أن يستعينوا بها فى تركيب مذاهبهم الشامخة. بل هى تحاول بلا ريب أن تخلق تصورات جيدة، يكون لها من السيولة والمرونة والحركة، ما يجعلها قادرة على أن تتابع الحدس فى سيولته ومرونته وحركته المستمرة.

دور العقل والتجربة فى المعرفة الحدسية عند برجسون:

إن نظرة عابرة يلقيها المرء على بعض نصوص برجسون، قد تحملنا على الظن بأنه قد شك فى قيمة العقل، ولكن برجسون - فى الحقيقة - لم يحمل إلا على تلك الفلسفات العقلية التى تركب العالم بمجموعة من التصورات، وتقسم الواقع إلى أقسام تلائم اتجاهاتنا العملية، فتجعل من «العقل» الذى جُعل لصناعة آلات غير عضوية، وللتحكم فى الأشياء المادية، معياراً لكل حقيقة وأداة لفهم الوجود بأسره.

إن المعرفة الحدسية ليست معرفة تلقائية تتم بدون مشقة، وإنما هى معرفة مباشرة تستلزم الكثير من الجهود، وتفترض الكثير من العمليات الذهنية. حقاً إن برجسون قد وسم تلك المعرفة بأنها «مباشرة» ولكن المباشر فى نظره ليس هو أيسر الأمور إدراكاً، بل هو فى العادة ثمرة جهد متواصل، فيه نزيح من أمام أعيننا تلك الحجب العديدة التى تغطيه. وفضلاً عن ذلك، فإن من الخطأ الجسيم أن نقيم تعارضاً جوهرياً بين «المعرفة الحدسية» و«المعرفة الاستدلالية»، لأن كلاً منهما لا تنفصل عن الأخرى، ولا يمكن أن تفهم فى استقلال عنها. ودليلنا على ذلك ما قاله برجسون نفسه من «أن المعرفة العلمية الدقيقة بالوقائع، لهى الشرط الضرورى الذى لا بد أن يسبق كل حدس ميتافيزيقى، يكون من شأنه أن ينفذ إلى مبدأ تلك الوقائع». فالحدس البرجسونى هو طريقة عسيرة فى التفكير، بل هو جهد شاق يستلزم استعداداً عقلياً سابقاً، ومن هنا فقد حرص برجسون نفسه على أن يؤكد أن حدسه هو أقرب إلى «التفكير» منه إلى العاطفة[1].

(١) زكريا إبراهيم: برجسون - ص ٣٧ .

إن برجسون قد سلم بأن «الحدس» الذى دعا إليه، لا يمكن أن يوصلنا وحده إلى الحقيقة المطلقة التى نلتمسها، لأنه حتى إذا اقتادنا إلى الموضوع، فإنه لن يسمح لنا بأن «نعرفه» حق المعرفة، بل لا بد للعقل من أن يعود إلى «معطيات» الحدس، فيناقشها ويوضحها ويستخلص منها العلم الحقيقى. وآية ذلك أن الصوفى نفسه حينما يصل حقاً إلى معرفة الله، فإن عقله فى هذه الحالة، هو الذى يبين له أن الحالات التى مر بها والأنوار التى تكشفت له، لم يكن لها من سبب كاف سوى العقل الإلهى نفسه، فالعقل هو الرافعة التى تقوم عليها كل معرفة شعورية كائنة ما كانت[1].

ومن ناحية أخرى، فإن استخدام برجسون للمنهج الحدسى يعنى أنه قد توصل إلى نتائج لا يمكن التحقق من صحتها، بل لابد لنا دائماً لا أن نتذكر أن منهج برجسون، إنما يقوم أولاً وبالذات على «التجربة» ودراسة الوقائع، وبالتالى فإنه لا يتعارض مطلقاً مع العلم والمنهج التجريبى. وعلى الرغم من أن برجسون قد وسع من نطاق التجربة، فإن أحداً لا يستطيع أن يزعم أن النتائج التى توصل إليها لا تقبل المراجعة أو أنها مجرد «حدوس» لا يمكن لأى فرد أن يتحقق من صحتها[2].

---

(١) المرجع السابق: ص ٣٧.
(٢) المرجع السابق: ص ٣٨-٣٩.



الفصل الثالث

طبيعة المعرفة

أولاً : طبيعة المعرفة عند أصحاب المذهب الواقعى.

ثـانياً: طبيعة المعرفة عند أصحاب المذهب المثالى.

مدخل

يتعرض هذا الفصل للبحث فى طبيعة المعرفة الإنسانية وحقيقتها، ومحاولة معرفة كيفية العلم بالأشياء، والوقوف على اتصال قوى الإدراك بالشىء المدرك، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها. ويمكن فى هذا الصدد تمييز مذهبين أساسيين: المذهب الواقعى بمختلف مذاهبه، ويرى أصحابه أن للأشياء وجوداً عينياً مستقلاً عن الذات العارفة، واعتبروا المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء فى العالم الخارجى. والمذهب الثانى هو المذهب المثالى، ويرى أصحابه أن الأشياء مرهونة بالقوى التى تدركها، بمعنى أن الموجودات المحسوسة مجرد أفكار فى عقولنا. وإليك بعض التفاصيل.

أولاً: المذهب الواقعى Realism:

الواقعية أصلاً تعبر عن رأى الرجل العادى، الذى يعجز عن التمييز بين ظاهر الشىء وحقيقته، فحقيقة الأشياء فى نظره هى كما تبدو له. والمذهب الواقعى فى المعرفة يطلق على مجموعة من المذاهب، تشترك فى خصائص أظهرها القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذى يقوم بإدراكها، وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله. كما أن معرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدركة، فليس العالم الخارجى كما هو مدرك فى عقولنا، إلاصورة لهذا العالم كما هو موجود فى الواقع. والعلاقة التى تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التى تمثلها فى عقولنا، علاقة مشابهة وتطابق. فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلى، أو حسى مطابق للأعيان فى الخارج، أو هى انعكاس العالم الخارجى على العقل.

وأظهر فروع هذا الاتجاه:

أ - الواقعية الساذجة Naive realism :

تتفق الواقعية الساذجة مع ما يراه عامة الناس، فى القول بأن أفكارنا صور مطابقة للأشياء فى الخارج. أى أن المعرفة عند أصحاب الواقعية الساذجة، هى «صورة» لما يجرى فى العالم من أحداث ووقائع، فالحقائق الخارجية بمثابة الأصل، ومعرفتى إياها بمثابة الصورة. فإذا نظرت إلى مكتبى وقلت عنه: إنه مستطيل السطح أو أنه بنى اللون، فذلك لأن هناك خارج نفسى شكلاً مستطيلاً، ولوناً بنياً لا دخل لى فى حدوثهما، وكل ما فعلته إزاءهما هو أننى نظرت إليهما «فعرفتهما»، بمعنى أنهما قد «ارتسما» فى ذهنى كما هما فى عالم الواقع.

فالمعرفة بهذا الشكل عند أصحاب هذا الاتجاه، «تصوير» لما يقع بغير حذف أو إضافة، فلا فرق بينى حين أنظر إلى مكتبى وبين آلة التصوير، كلانا يقوم بعملية واحدة، وهى أن يلتقط صورة يكون بينها وبين أصلها شبه تام.

ويترتب على هذا الرأى فى «المعرفة» نتيجة: وهى أن العالم الخارجى موجود بغض النظر عن وجودى، إذ هو موجود مستقلاً عن معرفتى إياه، فالمصباح المضئ على مكتبى قائم هناك، سواء اتجهت إليه ببصرى لأراه أو أقفلت عينى حيث لا تراه. بعبارة أخرى لا يتوقف وجود الشىء على كونى أعرفه، وإن أحدثت هذه المعرفة تغيراً ما، فالتغير إنما يطرأ على الشخص العارف لا على الشىء المعروف، إذ يصبح ذلك الشخص بعد معرفته تلك، عالماً بما كان يجهله قبلها، فإذا لم أكن قد رأيت معابد الأقصر قبل الآن، ثم ذهبت إليها ورأيتها، فليست معابد الأقصر هى التى حدث لها التغير، إنما هو أنا الذى علم بعد جهل، فتغير بهذا العلم الجديد كثيراً أو قليلاً.

ومن النتائج التى تترتب على هذا الرأى فى «المعرفة» أيضاً، أن إدراكى للشىء الخارجى لا يتوقف على إرادتى، فليس فى وسعى أن أنظر إلى المصباح المضئ الذى أمامى الآن، وأقول: إننى مصمم على ألا أراه، لأن رؤيتى له ستتم رغم أنفى، رضيت بذلك أم لم أرض، ما دمت قد اتجهت بنظرى إليه، فذلك دليل على أن وجود المصباح مستقل عن وجودى، ومستقل عن إدراكى أو عدم إدراكى، يفرض نفسه علىَّ فرضاً، ما دمت قد هيأت لنفسى وسائل إدراكه.

والنتيجة الثالثة التى تترتب على هذا الرأى فى «المعرفة»، هى أن العالم قوامه كثرة من أشياء، وليس هو بالحقيقة الواحدة التى تخلو من التعدد، فما دام العالم كما أعرفه مؤلفاً من كائنات شتى: أشجار وأنهار وأحجار وأجرام فى السماء وأفراد من إنسان وحيوان على الأرض، ثم ما دام هذا الذى أعرفه عن العالم هو صورة له، إذن فالعالم فى حقيقته هو هذه الكثرة فى الأشياء والوقائع والحوادث التى قد تتصل حيناً وتنفصل حيناً، فكأنما نحن بهذا نقول: إن حقيقة العالم هى ما يظهر لنا منها[1].

---

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة - ص ١١ وما بعدها.

وقد اعتبر هذا المذهب ساذجاً ، لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمي والفلسفي، ولا يخضع للتفكير النقدي، ويثق في مدركات الحس ثقة لا حد لها، مع أن تجربتنا في كل يوم تزعزع ثقتنا في صحة أحكامها.

وقد رفض خصوم الواقعية الساذجة التسليم بآرائهم، بأن العالم الخارجي قائم موجود بالفعل ، حتى عندما يكون بعيداً عن متناول إدراكنا الحسي، وهو موجود على نفس الحال التي يوجد عليها عندما يقع عليه إدراكنا. رفض هؤلاء هذه الآراء وقالوا: إن التيقن من وجود خصائص وصفات في شيء ما، لا يكون قط إلا عندما يكون في متناول الإدراك وفي مقدوره، بل إن مجرد اختلاف الشيء في مظاهره وأشكاله، باختلاف المسافة التي تفصل بينه وبين العين التي تراه، أو باختلاف الزاوية التي يُرَى منها، أو باختلاف قوة الضوء أو انعدامه. . . كل هذا يبرر القول بأن بين الأشياء في الواقع وأفكارنا التي تمثلها، اختلافاً ملحوظاً لا سبيل إلى إهماله. وقد أيدت هذا التفاوت مقاييس العلم والآلات التي يستخدمها، من مجهار ومقراب وموازين ونحوها، فالعلم يبين لنا أن ما لدى الفكر العادي من أفكار، عن الأشياء الخارجية، لا يمثل في واقع الأمر الفكرة الصحيحة عن الأشياء. وإليك بعض الأمثلة في هذا الصدد:

١ ـ نرى بالعين المجردة كلاً من الشمس والقمر قرصين صغيرين، ولكن العلم يثبت لنا خطأ هذا التصور، الذي لا يتطابق على الإطلاق مع حقيقة كل من الشمس والقمر.

٢ ـ نرى أمامنا منضدة ونقول: إنها مصنوعة من مادة صلبة، ونبني هذا الحكم على ما في ذهننا من صورة عن هذه المنضدة. ولكن الواقع هو أن الصورَة الذهنية التي لدينا عن هذه المنضدة، تختلف اختلافاً تاماً عن حقيقتها، فالحواس التي نقلت إلينا هذه الصورة أخطأت تماماً فيما نقلته، فالمنضدة ليست مادة صلبة كما تبدو، وإنما هي مكونة من طاقات كهربية ـ من إلكترونات وبروتونات ـ أي من شحنات كهربية موجبة وسالبة. وتجمُّع هذه الشحنات بعضها إلى بعض على هذا النحو، وبهذا الوضع، هو الذي خدع الحواس وجعلها تنقل إلينا صورة معينة للمنضدة، لا تنطبق على حقيقة المنضدة في ذاتها[1].

---

(١) يعقوب فام: البراجماتيزم ـ القاهرة ـ ١٩٣٦ ـ ص ٢٩ ، ٧٧ .

٣ ـ يقول علماء الفسيولوجيا: إنه لا توجد ألوان فى العالم الخارجى كما تبدو للفكر العادى، فكل الألوان تنشأ ابتداء فى أعيننا، نتيجة تأثير موجات ضوئية معينة تسقط على أعيننا[١].

وهكذا يتضح لنا خطأ ما تدعيه الواقعية الساذجة، من أن الفكرة التى يكونها المرء بحواسه عن الأشياء التى يدركها، هى صورة طبق الأصل للشىء المدرك. كما أن الصورة الذهنية التى أكونها لنفسى عند رؤيتى لشىء ما ليست هى بالمعرفة الصواب عن حقيقة ذلك الشىء.

ب ـ الواقعية النقدية Critical Realism :

رأينا حين الحديث عن الواقعية الساذجة، التى ترى أن المعرفة صورة للواقع، كيف أن العقل بهذا الرأى يصبح لوحة قابلة لا فاعلية فيه، كأنه اللوحة فى آلة التصوير، تأتيها أشعة الضوء من الخارج فترتسم عليها كما أتتها بغير تحوير. إن الأمر ليس كذلك لأننا وإن نكن قد تلقينا من الخارج مادة خام، فإننا نتناولها فى الداخل بالتأليف والتركيب، بحيث ينتج لنا من ذلك تكوينات عقلية هى أساسية فى معرفتنا، ومع ذلك فلا تطابق بينها وبين عالم الأشياء.

وكان نتيجة هذا القصور الذى وجدناه عند أصحاب الواقعية الساذجة، أن عدل الباحثون عن هذه الواقعية فظهرت الواقعية النقدية.

والمذهب الواقعى النقدى هو الذى اعتمدته العلوم الطبيعية، بعد إخضاعه للنقد العلمى، وخلاصته: أن الحس يدرك حقائق الأشياء، وهذه الحقائق تمحص فى ضوء قوانين العلوم الطبيعية، فالمادة فى نظر هذه العلوم شىء حقيقى له وجود عينى خارجى، ولكن الكيفيات التى تدركها الحواس، ليست إلا من عمل الذهن.

أضافت الواقعية النقدية إلى العقل فاعلية خاصة، بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة ـ كما كان الحال فى الواقعية الساذجة ـ ولكنها أصبحت

---

(١) جوزيف بوخينسكى: مدخل إلى الفكر الفلسفى ـ ترجمة: محمود حمدى زقزوق ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ ١٩٨٠ ـ ص ٧٣.

صورة معدلة بفعل العقل الذى يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة، إلى الكليات، على نحو ما هو معروف عند أمثال «جون لوك»، فقد رفض رد الحقائق المسلمة، والمبادئ المشهورة إلى فطرة العقل، وجعل للعقل عملاً إيجابياً هو أن يؤلف من الصورة الحسية التى تنقلها إليه الحواس، معانى جديدة.

إذا ألقيت على «لوك» سؤالاً عن: ما طبيعة المعرفة؟ ماذا أعنى على وجه الدقة حين أنظر إلى برتقالة مثلاً وأقول: إننى «أعرف» أن هذه برتقالة؟ إذا كانت معرفتى هذه بالبرتقالة هى علاقة قائمة بينى وبين شىء أدركه، فما نوع هذه العلاقة؟ أهى علاقة التطابق التى تقوم بين الصورة والشىء المصور، كما يقول أنصار الواقعية الساذجة؟

يرى لوك: أنها ليست هى علاقة التطابق التام الشامل، ذلك أن صفات البرتقالة ليست كلها على درجة سواء، بحيث تكون معرفتك إياها من نوع واحد وطبيعة واحدة، فلو أحصيت صفات البرتقالة: شكلها الكرى، ولونها الأصفر، وطعمها.. إلخ، وجدت أن هذه الصفات تقع فى قسمين مختلفين، فبعضها متصل بالبرتقالة اتصالاً يستحيل انفصاله، وأما بعضها الآخر فليس فى الحقيقة قائماً فى البرتقالة ذاتها، بل نشأ حين اتصلت البرتقالة بحاسة من حواسك، ويطلق «لوك» على النوع الأول اسم «الصفات الأولية»، وعلى النوع الثانى اسم «الصفات الثانوية».

فشكل البرتقالة الكرى، جزء لا يتجزأ من البرتقالة كما هى فى الواقع، فهى كرية سواء رأيتها بعينيك أو لم ترها، لمستها بأصابعك أو لم تلمسها، إذن فإذا عرفت عنها أنها كرية الشكل، فهذا الجانب من معرفتى مطابق لحقيقة الشىء كما هى خارج نفسى، ولا دخل لى فى تكوين هذا الشكل أو إحداثه، إنما أتلقاه كما هو. وهكذا قل فى درجة صلابتها وفى امتدادها وفى حركتها أو سكونها وفى عددها، كل هذه صفات للبرتقالة، إذا عرفتها، كانت «معرفتى» مطابقة للأصل الذى فى الخارج.

لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لبعض صفات أخرى، كاللون والطعم

والصوت، وهى التى أسماها «لوك» الصفات الثانوية ـ خذ اللون مثلاً، فأنت إذ تصف البرتقالة بأنها صفراء، فإن لونها هذا ليس فيها على نفس الصورة التى تراه فيها، فالذى ينبعث من البرتقالة ليلتقى بعينيك هو موجات ضوئية ذات طول معين، ولا تتحول هذه الموجات الضوئية إلى اللون الأصفر كما تعرفه، إلا بعد أن تلتقى بعينيك وتنتقل عن طريق أعصابك إلى المخ، أما الموجات الضوئية نفسها التى انتقلت من البرتقالة إليك فليست صفراء، ولو كانت صفراء فى ذاتها لرأيت خطوطاً صفراء ممتدة من البرتقالة إلى عينيك، لكن المسافة التى بينكما لا تكون ذات لون، على الرغم من أن موجات الضوء المنبعثة من البرتقالة تنتقل خلالها، ومعنى ذلك كله هو أن اللون الأصفر قد تمَّ تكوينه داخل جسمك، على أساس الأشعة الضوئية التى جاءتك من الخارج، إذن فليس اللون الذى «تعرفه» عن البرتقالة مطابقاً لما هو موجود فيها.

وقل هذا بعينه فى الصوت، فهذه الدقات التى أسمعها الآن آتية إلىَّ من الساعة، إنما كانت موجات هوائية قبل أن تطرق أذنى، ولم تتحول تلك الموجات إلى صوت مسموع إلا داخل جسمى، أو بعبارة أخرى: لولا أن فى العالم آذاناً تسمع، لكان العالم صامتاً لا صوت فيه، كما أنه لولا أن فى العالم عيوناً ترى لكان العالم بغير لون. وكذلك قل فى الطعم، فحلاوة الشىء أو مرارته لا تتكون إلا حين يلتقى بلسان الطاعم، أما قبل ذلك فلا حلاوة ولا مرارة. وحسبك أن تذكر أن الشىء الواحد قد يتغير طعمه بالنسبة لك، حسب حالاتك المختلفة من صحة أو مرض، وبالطبع ليس الشىء هو الذى تغير بل هو أنت، فتغير الطعم نتيجة للتغير الذى طرأ عليك.

ففى اللون والصوت والطعم لا تكون معرفتنا صورة للواقع، إنما هى صورة محوَّرة، فكل ما يجئ إلينا من الشىء الخارجى مؤثرات خاصة، ثم تحدث هذه المؤثرات فينا آثاراً لا شبه بينها وبين المؤثر مثل ذلك مثل الشمس، تبعث حرارتها إلى قطعة الشمع، فتذيبها، فلا يكون الأثر الذى هو السيولة الحادثة فى الشمع شبيهًا بالمؤثر الذى هو قرص الشمس، ولو كانت قطعة الشمع لتتكلم لقالت عن السيولة التى تحدث فيها: إنها الشمس، ولظنت أن الصورة التى حدثت وهى

السيولة، شبيهة بالشيء المحدث وهو الشمس.

الصفات الأولية والصفات الثانوية، كلتاهما تجيء إلينا من الشيء الخارجي عن طريق حواسنا، لكن الأولى صورة مطابقة للواقع، وأما الثانية فيتم تكوينها داخلنا بحيث لا تكون صورة مطابقة للواقع وإن تكن دالة عليه، ومن مجموعة المحصول الذى أحصله من هذه الصفات وتلك، يأخذ عقلى فى تركيب الأفكار، كأن يجمع اللون الذى يأتيه من البرتقالة، إلى طعمها وشكلها وملمسها وصوتها إذ تتدحرج على الأرض، يجمع هذه الأشتات التى ذهبت إليه من طرق مختلفة، فهذه الصفة جاءت من العين وتلك من الأذن وثالثة من الأنف ورابعة من الأصابع . . وهكذا. يجمع العقل هذه الأشتات فى صورة واحدة على لوحته، فتكون هى فكرة البرتقالة عنده، حتى إذا ما اجتمعت لديه صور عدة لعدد من برتقالات، قارن بينها واستخرج منها «صورة عامة» تنطبق على أية برتقالة وإن تكن مختلفة بعض الشيء عن كل برتقالة على حدة، وإذن فالصورة العامة التى أعبر عنها بكلمة كلية، هى فكرة مركبة من مجموعة إحساسات، غير أن التركيبة فى النهاية لا تطابق الواقع وإن تكن دالة عليه، ومثل هذه المدركات الكلية التى يكونها الإنسان، مثل شجرة ومنزل وكتاب وإنسان ونهر . . إلخ، هى - فى رأى لوك - أفكار مركبة قوامها صفات عرضية تأتى عن طريق الحواس أشتاتاً، ثم يركبها العقل بفاعلية.

لكن علام يركب العقل هذه الصفات العرضية للشيء؟ كيف مثلاً يضم لون البرتقالة إلى شكلها وطعمها ورائحتها وصلابتها، لتتكون له بذلك صورة مؤتلفة لشيء واحد؟ هل يلف العقل هذه الصفات بعضها على بعض، بغير محور يديرها حوله؟ كلا، بل لا بد من افتراض وجود عنصر تتعلق به هذه الصفات، وإلا كانت صفات بغير شيء تصفه، وهذا العنصر الذى تنتمى إليه الصفات العرضية من لون وطعم ورائحة وشكل . . إلخ هو «جوهر» الشيء أو كنهه ولبابه، ألا ترانا نقول: «البرتقالة» صفراء، و«البرتقالة» كُرية، و«البرتقالة» طعمها كذا ورائحتها كيت؟ ثم ألا يدل هذا على أننا ننسب هذه الصفات كلها إلى شيء محورى جوهرى، هو الذى يكون «البرتقالة» فى ذاتها وحقيقتها، وهو الذى يتصف بهذا اللون أو ذاك، وبهذا الشكل أو ذاك؟ إذن فهذا نوع آخر من معارفنا عن الأشياء، فإلى جانب

أعراض الشيء المتغيرة من لون وطعم ورائحة وشكل، نعرف «جوهره» الثابت الذى يجعله هو ما هو.

وبعد أن تتركب فى أذهاننا صور للأشياء، لكل شيء جوهره وأعراضه، فهذه منضدة وهذا مصباح وهذه ورقة وذلك قلم.. إلخ، ولا تظل هذه الصور فى الذهن فرادى متفرقات لا شأن للواحدة بالأخرى، بل ترتبط الصور الذهنية، أو قل ترتبط معارفنا عن الأشياء بروابط وعلاقات، فشيئان يرتبطان بعلاقة السببية، وشيئان يرتبطان بعلاقة التجاور، وشيئان يرتبطان بكون الواحد منهما حدث قبل الآخر فى الزمن أو بعده.. وهكذا، وبهذا تنشأ مجموعة ثالثة من معارفنا، وهى العلاقات التى تربط أفكارنا عن الأشياء بعضها ببعض.

هكذا يحلل جون لوك معرفة الإنسان، إلى أفكار بسيطة هى أحاسيسنا التى تأتى عن طريق حاسة واحدة، كاللون حين يأتى عن طريق البصر، أو تأتى عن طريق حاستين كالشكل حين يأتى عن طريق البصر واللمس معًا، ثم إلى أفكار مركبة يركبها العقل بفاعليته من تلك الأفكار البسيطة، وهذه الأفكار المركبة إما أن تكون فكرة عن الشيء فى صفاته العارضة أو فكرة عن الشيء فى جوهره الثابت، أو فكرة عن العلاقات التى تربط شيئاً بشيء، وهذه المعرفة على اختلاف أنواعها من بسيطة ومركبة، منها ما يكون صورة مطابقة للواقع، ومنها ما لا يكون بينه وبين الواقع شبه وإن يكن دالاً عليه.

تلك هى الواقعية النقدية التى تجعل الواقع مصدر معلوماتنا، لكنها لا تتسرع بوصف معرفتنا لها بوصف واحد، كأنها كلها من طبيعة واحدة، بل تحلل أنواع المعرفة لترى ماذا يتشابه فى أجزائها وماذا يختلف، وماذا يصور الأشياء الخارجية تصوير الشبيه لشبيهه، وماذا لا يصورها[1].

ولكن عصر «لوك» - القرن السابع عشر - كان بدء تأسيس المناهج العلمية الحديثة، وقد استقام العلم الحديث واستكمل مناهجه التجريبية التى استرعت الأنظار، وكانت موضع تقدير وإعجاب عند الكثيرين من الفلاسفة أنفسهم، وأخذت الروح العلمية تتغلغل فى كل شيء، وبدت هذه الظاهرة فى تطور الواقعية

(1) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة - ص ٢٢ وما بعدها.

النقدية التقليدية السالفة الذكر، إلى ما سمى فى العصر الحاضر بمذهب:

جـ - الواقعية الجديدة New Realism :

بدأ هذا الاتجاه الجديد منذ عام ١٩١٠ على يد ستة من الفلاسفة الأمريكيين، وقد كان مدار فلسفتهم: نظرية المعرفة وفهم العلاقة التى تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها، من غير تمييز بين العارف والمعروف. اهتمت الواقعية الجديدة بتحليل العلاقة التى تربط بين الذات العارفة وموضوعها، ورفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية، من وجود وسيط بين الشىء المدرك والذات العارفة - هو الصورة الذهنية فى مذهب لوك - لأن الإدراك فى نظر الواقعية الجديدة، يقع مباشرة وبغير وسيط، مما يجعل معرفتنا للشىء الخارجى صورة مطابقة لحقيقته فى الخارج.

ويمكن تلخيص الأسس التى يقوم عليها المذهب الواقعى الجديد، خاصة فيما يتعلق بنقد نظرية المعرفة فى عدة نقاط[١]:

١ - على العقل أن يخف من ادعاءاته، ويضيق من دائرة الحقوق التى منحها لنفسه على مر العصور. والواقعيون لا يطالبون بإلغاء العقل، ولا يجعلون منه مجرد نسخة للظواهر الطبيعية أو محاكاة لها - كما يقال عادة - وإنما لا يوافقون فقط، على أن يجعلوا العقل يحتكر هذه السلطات الواسعة التى خولها لنفسه، ويفضلون أن يقوم العقل بتوزيع هذه السلطات بينه وبين الطبيعة، أو بينه وبين الأشياء والظواهر فى الطبيعة. ويذكر الواقعيون فى هذا الصدد أن العقل يكف عن نشاطه فى فترات كثيرة، ومع ذلك فإن وجود الأشياء أو الظواهر لا يتأثر بهذا. وفضلاً عن ذلك فالعقل يخطىء، واكتشافه لخطئه المتواصل لا بد أن يكون قد أقنعه على مر العصور، بأن كلمته ليست دائمًا هى العليا.

٢ - وجود الأشياء ليس رهنًا بمعرفتها، وذلك لأننا يجب أن نفرق فى الشىء أو فى الظاهرة، بين الجزء البسيط الذى تستطيع الذات العارفة أن تلم به، وبين وجود الشىء أو وجود الظاهرة الذى يفوق ما نعرفه منها، ومعنى ذلك أن هناك صلة بين الشىء موضوع المعرفة وبين الذات العارفة، ولكن هذه الصلة لا تتعدى حدود

---

(١) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة - ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

المعرفة إلى الوجود، أعنى أن الشىء لا يعتمد على الذات فى وجوده.

٣ - وجود الشىء ليس قائمًا فى مجرد إدراكه كما ذهب إلى ذلك «باركلى»، وكل ما نستطيع أن نقوله فى هذا الصدد: إن إدراك الشىء هو إدراكه. ومعنى ذلك أن فعل الإدراك لا يؤثر إلا فى الشىء باعتباره مدركاً، لا فى وجود هذا الشىء بصفة عامة، مع ملاحظة أن هذا الوجود يفوق الوجود المدرك.

ولكن الواقعية الجديدة لم ترض طائفة أخرى من الواقعيين المعاصرين، فاتهموها بالسذاجة، لأنها فى دراسة المعرفة تفتقر إلى روح النقد والتمحيص والتحليل، من هنا نشأ:

د - مذهب الواقعية النقدية)المعاصرة) Critical (Contemorary) :

أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من الأمريكان، شرعوا منذ عام ١٩١٦ يبشرون بمذهب جديد وإن ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم، ومشكلة الإدراك الحسى بدء تفكيرهم، إلا أنهم رفضوا موقف الواقعية الجديدة، فى ضم العارف والمعروف فى سمط واحد، وعادوا إلى الثنائية التى يتميز فيها المُدْرِك من الشىء المُدْرَك، مع القول بأن الشىء المعروف هو وجوده الخارجى، وأن معَرفتى به هى التى تؤدى إلى وجوده، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال - فيما قال جميع الواقعيين من قبل - وكان طبيعياً أن يرفضوا القول بوجود فارق بين ظاهر الشىء وحقيقته، أو ما يبدو من الشىء والشىء فى ذاته، وعلى هذا فليس ثمة شىء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقاً لها، وبهذا تميزت الواقعية النقدية المعاصرة.

ثانياً: المذهب المثالى Idealism:

تفسر الواقعية - كما رأينا - طبيعة المعرفة بالاستناد إلى شىء واقع خارج العقل. لكننا الآن إزاء مذهب يختلف عن الواقعية اختلافاً فى الأساس، فلئن اعترفت الواقعية بوجود عالم خارجى من أشياء، وجوداً مستقلاً عن الإنسان، بحيث يظل موجوداً سواء وجد فيه الإنسان الذى يعرفه أو لم يوجد، ترى المذهب المثالى لا يعترف بوجود شىء خارج العقل، فلا وجود إلا لما يدركه عقل ما، وما ليس يدركه عقل ما يستحيل أن يكون موجوداً. إذن فمعرفة الشىء ووجوده جانبان لحقيقة واحدة، أى أن طبيعة المعرفة هى نفسها طبيعة الوجود، لا فرق بين الشىء باعتباره كائناً من كائنات العالم، وبينه باعتباره مدركاً من مدركات العقل. فالذى أعرفه عن أى شىء هو ما بداخلى فقط، أو قل: هو «فكرتى» التى تكونت عن الشىء، ولو لم تكن لى العين التى تبصر أو الأصابع التى تلمس، لما كان للبرتقالة عندى وجود، إذن فوجودها هو إدراكها، وبغير الإدراك العقلى للشىء لا يكون له وجود.

ويتساءل المثاليون: لماذا تدهش إذا قيل لك: إن الأشياء التى تقع فى خبرتك الآن، من مرئيات ومسموعات.. إلخ، وجودها منحصر فى نفسك أنت، على حين أنك لا تدهش إذا قيل لك القول نفسه عن خبراتك الماضية، فأين ماضيك؟ أين المرئيات التى مرت بك والمسموعات، وما لمست وما طعمت؟ أليست هذه الخبرة عن الماضى كله كائنة فيك، وليس هنالك فى الخارج الآن شىء يقابلها؟ إذن فما نقوله لك عن خبرة اللحظة الحاضرة، شبيه بما تقوله عن خبرة اللحظات التى مضت، وجودها لا يكون إلا فى نفسك، والخروج من نفسك لترى ماذا يقع خارجها محال، وكذلك محال - فى رأى المثاليين - أن يتصور الإنسان شيئاً ما لا يقع فى خبرة كائن ذى إدراك.

وإذا كان وجود الشيء متوقفاً على أن يدركه مدرك ما، وإذا كانت مجموعة المدركات العقلية عند الفرد من الناس هى كل ما يستطيع أن يعرفه عن الوجود، كان كل فرد دنيا نفسه، فالعالم الذى أعيش فيه أنا هو مدركاتى، والعالم الذى تعيش فيه أنت هو مدركاتك، وهكذا، وهنا يجد الناقدون فرصة للهجوم على هذا المذهب، إذ لو كان كل إنسان دنيا نفسه، ولو لم يكن هناك عالم خارجى موضوعى نحتكم إليه عند اختلافنا فى المعرفة، لاستحال أن يلتقى فردان من الناس على اتفاق، إذ كيف يكون الاتفاق بينهما إذا كان كل منهما منحصراً فى ذاته وما فيها من مدركات وأفكار؟ لكن بعض أتباع المذهب المثالى يردون على مثل هذا النقد بقولهم: إن عقول الأفراد ليست فى الحقيقة أشتاتاً فرادى، بل هى أجزاء من عقل واحد يشملها جميعاً، ومن ثم يتساوى إدراكها للأشياء، كما يرد بعضهم الآخر بقوله: إن كل عقل مستقل عن العقول الأخرى استقلالاً لا سبيل معه إلى الاتصال، فكأنما كل عقل غرفة مقفلة على نفسها ليس فى جدرانها نوافذ تطل منها على الغرف الأخرى، لكن مدركاتها مع ذلك تتشابه لأن كلاً منها صورة مصغرة لحقيقة كبرى هى الله.

هكذا يلتقى المثاليون فى المبدأ الذى يطابق بين المعرفة والوجود فيجعلهما شيئاً واحداً، لكنهم يختلفون فيما ينتهون إليه من تفصيلات[1].

وإذا أردنا أن نعرض فى إيجاز التطور التاريخى للمذهب، استطعنا أن نقول: إن المثالية تبدأ عندما نتشكك فى معرفة الحواس، ونثق فى معرف العقل وحده، لأننا فى هذه الحالة سوف نقسم العالم إلى عالمين. عالم الظاهر وعالم الحقيقة، بحيث تعطينا الحواس عالم الظاهر فى حين يقدم لنا العقل وحده عالم الحقيقة.

ولقد ظهرت هذه التفرقة واضحة لأول مرة عند المدرسة الإيلية، إذ ذهب الإيليون كما هو معروف إلى التفرقة بين عالمين هما:

عالم الظاهر وعالم الحقيقة، ورأوا الحركة والتغير والصيرورة، وكذلك التعدد والكثرة تكون عالم الظاهر أعنى عالم الوهم. وأما الوحدة والسكون فهما الصفتان الأساسيتان لعالم الحقيقة. وعالم الظاهر أو عالم الوهم هو ذلك العالم المألوف

---

(١) زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة - ص ٤٠ وما بعدها.

لدينا الذى نعرفه عن طريق آذاننا وأعيننا وأيدينا . . إلخ، أعنى عن طريق الحواس بصفة عامة. أما عالم الحقيقة أو الوجود الحقيقى، فهو يعرف عن طريق العقل وحده ولا يمكن للحواس أن تعرفه، ولا يمكن لنا أن نلمسه أو أن نراه أو نشعر به، لكننا نصل إليه بالفكر وحده أى بالعقل فحسب.

صحيح أن بارمنيدس قال فى تناقض: إن الوجود كرى الشكل، ومن ثم وجب أن تدركه الحواس، غير أن هذا القول، هو إحدى السذاجات الطبيعية التى يقع فيها الفكر الفلسفى فى بدايته، ذلك أن بارمنيدس لم يستطع أن يتخلص من محاولة تكوين صورة تخطيطية للوجود، وجميع هذه الصور لا بد بالضرورة أن يكون لها شكل ما، ومن ثم وقع بارمنيدس فى هذا التناقض. لكن القول: إن الوجود الحقيقى ليس فى مكان معين وهو ليس موضوعاً للحواس، هو الفكر الداخلى عند الإيليين وهو جوهر فلسفتهم، وواضح أن هذه الفلسفة تفرق بين الحس والعقل، وترى أن الحقيقة لا تدرك بالحواس بل يدركها العقل وحده، وهذه الخاصية هى السمة المميزة للمثاليين اليونانيين، وهى سمة مميزة للمذهب المثالى بصفة عامة.

ولقد كانت مثالية سقراط، تكمن فى قوله بأن المعرفة هى معرفة بالمبادئ الثابتة، التى توجد خلف الظواهر المتغيرة، فالعلم عنده هو البحث عن الكل وراء جزئياته، لأن ما يتغير لا يكون علماً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. إن العلم لا بد أن يتصف باليقين الذى لا يزعزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور، وهذا واضح فى قوله لهيبياس وهو يحاوره: لو سألك سائل عن الأمور التى تعرفها كأحرف الهجاء مثلاً - ما عدد الحروف فى كلمة «سقراط» هل ستخبره أحياناً بشىء وأحياناً بشىء آخر؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد: هل العشرة ضعف الخمسة. .؟ هل ستخبره بإجابات تختلف باختلاف الظروف والأحوال؟ صحيح أن سقراط كان دائم البحث عن تعريفات للمفاهيم الأخلاقية الشائعة، كالتقوى والعدالة والخير والشجاعة والفضيلة. . إلخ، لكن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً، فما يهمنا هو أن عالم الأخلاق عنده انشطر نصفين: عالم ظاهر هو ما يراه من سلوك جزئى متغير، ثم عالم الحقيقة الذى يكمن وراء هذه الجزئيات، وهو ساكن ثابت لا يتغير، أعنى نفس الفكرة الإيلية السابقة.

والفكرة واضحة جداً عند أفلاطون، الذى كان يعتقد أن عالم الحس هو عالم التغير ولهذا فهو غير حقيقى، لأن الحقيقة أبدية ساكنة لا تتغير كما يقول الإيليون، وهى كلية كما كان يقول سقراط. ومعنى ذلك أن المعرفة لا تستمد من الحواس التى تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغير، وإنما يكونها العقل وحده الذى يصل بنا إلى عالم المثل. ولقد تأثر أفلاطون فى نظريته عن المعرفة برأى أستاذه سقراط، الذى كان يبحث عن التصورات الكلية فى عالم الأخلاق، لكن أفلاطون سار أبعد من أستاذه فبحث عن التصورات العقلية التى تفسر الموجودات جميعاً، والتى تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله، وقد رأى أن هذه الحقيقة النهائية هى «المثل» ومثال الشىء، هو الطبيعة العامة الأساسية والمشتركة بين جزئيات هذا الشىء، فمثال «القط» هو الطبيعة العقلية العامة التى تشترك فيها جميع القطط الجزئية. وهذه الطبيعة العامة هى الأصل الأساسى وهى خالدة وأبدية، وهى تقع فى عالم بعيد عن الزمان والمكان هو عالم المثل، والوصول إلى عالم المثل هو المعرفة الحقيقية عند أفلاطون، وهناك أربع خطوات من المعرفة تقابلها أربع درجات من الوجود على النحو التالى:

يقسم أفلاطون الوجود قسمين كبيرين غير متساويين: القسم الأول هو العالم المحسوس، والقسم الثانى هو العالم المعقول، ثم يعود فيقسم كل قسم منهما إلى قسمين آخرين، فيكون عندنا فى النهاية أربعة أقسام. والقسم الأول أو عالم المحسوس، ينقسم إلى الظلال والخيالات والانعكاسات.. إلخ، ثم الأشياء الجزئية نفسها. أما القسم الثانى فينقسم إلى عالم المثل. ودرجات الوجود هذه توازيها أربع مراحل من المعرفة هى: الوهم، والظن، والفهم، والعقل. ويمكن أن نقول بصفة عامة: إن العالم المحسوس تقابله معرفة الظن، على حين أن العالم المعقول تقابله معرفة العقل. ومعنى ذلك أن المعرفة التى تأتى بها الحواس ليست معرفة يقينية وإنما هى ظنية أو تخمينية، لأن موضوعها وهو العالم المحسوس متغير. مع أن المعرفة هى الحقائق التى لا تتغير، كما بين الإيليون وسقراط من قبل. ومن هنا فإن المعرفة اليقينية هى معرفة العقل وحدة، وهى قسمان: المعرفة التى يأتى بها الفهم وهى المعرفة الرياضية. وعلى الرغم من أن هذه المعرفة يقينية، إلا أنها أقل من المعرفة التى يأتى بها العقل الخالص، أعنى معرفة المثل، وهى المثال الثانى.

ذلك لأن عالم الرياضيات يبدأ من فروض، فهو يقول: إفرض أن أ ب جـ مثلث قائم الزاوية.. إلخ. لكنه لا يقيم الدليل على وجود الموضوعات الرياضية. والفيلسوف وحده هو الذى يصل إلى حقيقتها، عندما يصعد بفكره إلى عالم المثل الذى يشمل الأفكار العقلية الخالصة، لجميع الموجودات الحسية والعقلية فى آن معاً.

أما فى العصر الحديث، فيبدو الاتجاه المثالى فى صور مختلفة أظهرها:

١ ـ المثالية الذاتية Subjective idealism :

تفسر المثالية الذاتية العالم تفسيراً عقلياً، فإذا كان الفكر العادى أو المادى، يرى أن العالم الخارجى موجود خارج العقل، ومستقل فى وجوده عن هذا العقل، فإننا نرى فيلسوفاً من أصحاب النزعة المثالية الذاتية مثل «بركلى ١٦٨٤ ـ ١٧٣٥» ينهض لمحاربة هذا الاتجاه، ويرى أن وجود العالم الخارجى كله يتمثل فى إدراكه، فالوجود هو الإدراك.

ويسير استدلال بركلى فى مثاليته الذاتية على النحو التالى[١]:

«إن كل الأشياء التى نسميها مادة هى موضوعات لتجربتنا، وهى بهذا الوصف لا توجد فى نظرنا إلا بوصفها إدراكات، فعندما نقول مثلاً: إن الشجرة توجد، فنحن نقول: إن لدينا إدراكاً حسياً، أو تجربة نطلق عليها اسم الشجرة. غير أن التجربة مهما تكن حيويتها، لا تضفى ـ على أى وجه ـ وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الشجرة التى تظل مجرد تجربة، وبالاختصار، فالقول إن أى شىء يوجد، مرادف للقول: إنه يدرك، فليس ثمة وجود بمعزل عن الذهن الذى يدخل هذا الوجود فى تجربته»[٢].

وقد وصف بركلى نفسه مذهبه بأنه مذهب لا مادى، ولكن هذه اللامادية لا تعنى إنكار وجود المحسوسات، بدليل أننا ندركها، فهى لا تذهب إلى تحويل الأشياء إلى معان، وإنما تحول المعانى إلى أشياء.

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة ـ ص ٢٨٩ وما بعدها.

(٢) هنترميد: الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها ـ ترجمة: فؤاد زكريا ـ دار نهضة مصر ـ القاهرة ـ ١٩٧٥ ـ ص ٧٠.

وهكذا فإن لا بركلي ولا غيره من المثاليين، يذهب إلى حد الادعاء بأن العالم الخارجي غير موجود، لأن هذا يكون ادعاء متناقضاً. فالمثالية حين ترجع هذا العالم إلى أفكار أو إدراكات، وتجعله فى وجوده غير مستقل عن العقل الذى يدركه، فإن ذلك لا يعنى إطلاقاً إنكار أو نفى هذا الوجه عن العالم الخارجي. يقول بركلى فى ذلك:

« إنى لأذهب بالفعل إلى أن موضوعات الحس، ليست إلا أفكاراً يستحيل أن توجد ما لم تدرك، ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من ذلك أنها لا توجد إلا عندما ندركها نحن، فقد تكون هناك روح أخرى تدركها مع عدم إدراكنا نحن لها. ولا يلزم عن ذلك أن الأجسام تفنى وتخلق من جديد فى كل لحظة، أو لا توجد على الإطلاق خلال الفترات الواقعة بين إدراكنا لها»(١).

فالعالم الخارجي إذن ليس وهماً، فإذا أغمضت عينى عن الأشياء التى أمامى، ولم أعد أراها أو أحس بوجودها، فإن ذلك لا يعنى أنها غير موجودة. وهكذا فإن العقل البشرى لا يخترع المدركات الحسية التى يدركها، بل هى مستقلة عنه. ولكن هذا لم يؤد ببركلى إلى الرجوع عن نظريته، وإنما دعاه إلى تفسير هذه المدركات الحسية بأنها موجودة فى العقل الإلهى(٢).

«فإنه لما كان الله هو العقل الأسمى، كان هو باعث أفكارنا، كما أنه فى الوقت نفسه هو الذى يوجد ما بينها من روابط»(٣).

وهكذا ربط بركلى مذهبه كله بمفهوم الله، فإدراك الله هو الذى يحفظ وجود هذا الكون، بصرف النظر عما إذا كانت هناك أية عقول إنسانية، تقوم بعملية الإدراك أم لا(٤).

٢ ـ المثالية النقدية Critical idealism :

يذهب كانط إلى أن العالم الخارجي يتمثل فى مجموعة من الظواهر، تحدد

---

(١) نقلاً عن هنترميد: الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها ـ ص ٧١ ـ ٧٢.
(٢) كولبه: المدخل إلى الفلسفة ـ ص ٢٩٢.
(٣) زكى نجيب محمود، وأحمد أمين: قصة الفلسفة الحديثة ـ ٢٢١.
(٤) هنترميد: الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها ـ ص ٧٢.

بناءها قوانين عقلنا (وهى الصور الأولية للإدراكات الحسية، المتمثلة فى صورتى الزمان والمكان ومفاهيم العقل أو مقولاته).

ويميز كانط فى المعرفة بين ما هو أولى سابق على كل تجربة، وما هو مكتسب بالتجربة. فالصور الأولية السابقة على التجربة ضرورية لاكتساب المعرفة. وهكذا يحدد كانط مشاركة كل من الذات والموضوع فى عملية المعرفة. فالتجربة لا يقال عنها إنها ذاتية محضة، أو موضوعية صرفة، ويختار كانط موقفاً وسطاً، فهو إذ يسلم من ناحية بموضوعية المعرفة، من حيث أنها تبدأ بالإدراك الحسى أو الخبرة الحسية، فإنه من ناحية أخرى يجعل العقل مشاركاً فى بناء موضوعات المعرفة، بما لديه من صور ذهنية، فالذهن أو الأفكار بدون مضمون تعد جوفاء، والإدراكات الحسية بدون مفاهيم تعد عيماء[1].

(١) محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة - ص ١٤٥.

الباب الرابع

مبحـــث القيم

«الأكسيولوچيا»

مدخل

تعنى الفلسفة بدراسة القيم المطلقة، فماذا يراد بالقيم المطلقة؟ يراد بها المثل العليا التى ينشدها الإنسان لذاتها، ولا يلتمسها لغرض يبتغيه من ورائها، لأن الأشياء التى يطلبها الإنسان لتحقيق أغراض معينة، تعتبر قيماً نسبية متغيرة، وليست مطلقة ثابتة، فإذا أصابنى مرض فالتمست الدواء الذى يخلصنى من بلائه، كنت فى هذه الحالة لا أطلب الدواء لذاته، ولا أرغب فى تجرعه غاية فى نفسه، ولكنى ألتمسه وسيلة للخلاص من شر المرض، فقيمة الدواء هنا نسبية، لأنها مرهونة بالغرض الذى يحققه الدواء، وهو النجاة من المرض. أما لماذا أرغب فى اتقاء المرض، أو لماذا أرغب فى أن أكون صحيحاً معافى البدن، فذلك لأن الصحة أعون على الشعور بالسعادة، ولماذا أنشد السعادة؟ يبدو أن السعادة ليست وسيلة إلى غاية أبعد منها، إنها خير فى ذاتها، وهى تحتفظ بقيمتها حتى ولو لم يرغب فيها أحد من البشر، السعادة إذن قيمة مطلقة ينشدها الناس فى كل زمان ومكان، وطلب الناس لها لا يفتقر إلى تبرير ولا يحتاج إلى برهان.

أما القيم النسبية فهى وسائل إلى تحقيق غايات أبعد منها، كما قلنا منذ حين، ولهذا تقوم قيمتها فى مدى حاجة الإنسان إليها، وترتفع قيمتها حيناً وتنخفض حيناً، تبدو غالية الثمن حين يعز منالها، منخفضة السعر حين يكثر وجودها، فالماء أعز على سكان الصحراء منه على أهل المدن، والحيوان يقدر العشب أكثر مما يقدر الذهب.. مثل هذه القيم النسبية لا تعنى الفلسفة كثيراً ولا قليلاً، إنما تعنيها قيم أخرى تعتبر غايات فى ذاتها، وليست وسائل إلى تحقيق غايات أبعد منها. هذه هى

القيم المطلقة أو المثل العليا، وهى دون غيرها من القيم، موضوع البحث الفلسفى - فيما يرى أهل الفلسفة التقليدية - وإن أنكر هذه القيم المطلقة دعاة الفلسفة الوضعية.

هذه القيم المطلقة العليا تحمل قيمتها فى ذاتها كما أشرنا من قبل، ولا يختلف تقدير الناس لها باختلاف الزمان والمكان، ولا تتغير نظرتهم إليها بتغير الظروف والأحوال. وقد اتفق جمهرة الباحثين على أن أظهرها: الحق والخير والجمال، وكل منها يخضع لدراسات فلسفية، فالحق يدرسه علم المنطق، والخير يدرسه علم الأخلاق، والجمال يدرسه علم الجمال، وهذه العلوم فى النظرة التقليدية علوم تتجاوز البحث فيما هو كائن لتدرس ما ينبغى أن يكون. فالمنطق يدرس ما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم، وعلم الأخلاق يدرس ما ينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان، وعلم الجمال يدرس ما ينبغى أن يكون عليه الشىء الجميل، إنها تصور المثل العليا فى مجال الحق والخير والجمال.

هذا مدخل سريع لفلسفة القيم، التى تؤلف المبحث الثالث من مباحث الفلسفة الرئيسية، وإليك بعض التفاصيل.

الفصل الأول
مفهوم القيمة والتطور التاريخى لفلسفة القيم

أولاً : مفهوم القيم.

ثانياً: التطور التاريخى لفلسفة القيم.

أولاً: مفهوم القيمة

تدل كلمة القيمة التى انتشر استعمالها فى عصرنا، على اسم النوع من الفعل «قام» بمعنى وقف، واعتدل، وانتصب، وبلغ، واستوى[1].

وتدل مجازاً على ما اتفق عليه أهل السوق وقدروه، ورجوه فى معاملاتهم بكونه عوضاً للمبيع[2]. فهى كما يقول الزبيدى «ثمن الشىء بالتقويم» ولا يعنى هذا أن معناها مرادف لمعنى الثمن، لأن بينهما فرقاً يشير إليه الزبيدى حين يجعل التقويم قيداً لثمن الشىء فى تعريفه[3]. ويوضحه التهانوى حين يقول: «الثمن هو ما اتفق عليه العاقدان فى البيع، ويكون مساوياً للقيمة، وزائداً عليها، وناقصاً عنها»[4].

فالثمن، على خلاف القيمة، غير ثابت إذ أنه نتيجة لاتفاق العاقدين، بينما القيمة نتيجة لاتفاق أهل السوق. وعلى كل حال فالقيمة، كما سبق تعريفها هى كالثمن، ذات معنى اقتصادى.

ويمكننا أن نجد لها معانى أخرى إذا تتبعنا استعمالها، واستعمال الألفاظ المشتقة من نفس مصدرها.

فمن العبارات الشائعة قولهم: «ما له قيمة» إذا كان لا يدوم ولا يثبت على شىء، ومنها أيضاً: وصف الإنسان أو الشىء أو العمل، أو الدين بكونه قيمًا، يعنى مستقيماً. فالإنسان القيم هو المستقيم. وكذلك الديانة القيمة[5]. هذا ونجد

(١) محمد مرتضى الزبيدى: تاج العروس - دار صادر - بيروت - ١٩٦٦ - المجلد ٩ - ص ٣٥ وما بعدها.
(٢) محمد على التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون - بيروت - د. ت - جـ ١ - ص ١٧٨.
(٣) الزبيدى: تاج العروس - ص ٣٥.
(٤) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون - ص ١٧٨.
(٥) الزبيدى: تاج العروس - ص ٣٧.

فى القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ فيها كتب قيمة ﴾[1] ﴿ وذلك دين القيمة ﴾[2] . ومنها أيضاً «استقام الأمر» ومعناه: اعتدل[3]، و«استقام الشعر» أى اتزن[4]، وكذلك «يوم القيامة» أى يوم البعث يقوم فيه الخلق بين يدى الحى القيوم[5]. وهو الله الذى يقوم بتدبير أمر خلقه[6].

إن هذه العبارات كلها، عندما نتأملها، لا نجد فيها أثراً للمعنى الاقتصادى، بل إشارة إلى معانى أخرى تدل على كمال، بينما يدل مقابلها على نقصان. فالثبات والاستقامة والاعتدال صفات مستحبة فى الإنسان وغيره، قد يخرجنا تأملها من مجال علم الاقتصاد إلى ميادين أخرى، منها ميدان تختص به فلسفة القيم، وتهتم بدراسة مشاكله، وإيجاد حلول لها.

فالقيمة لم تعد تدل، فى هذا الميدان، على عوض المبيع، بل على معان لها صلة متينة بمفهوم كلمة القيمة، التى شاعت فى الفلسفة الغربية المعاصرة.

كما أنها كلمة يستعملها أصحاب الاختصاصات المختلفة، من لغويين وموسيقيين ورياضيين واقتصاديين وفلاسفة وغيرهم.

فاللغويون يدلون بها على المعنى الصحيح للألفاظ، حسب الاستعمال المألوف، ويحكمون على الإنسان بأنه لا يعرف قيمة الكلمات، إذا كان يستعملها استعمالاً يبعدها عن معناها الصحيح.

والموسيقيون يدلون بها على المدة التى يجب أن تكون للنوتة، والمراد بها الصوت، فقيمة النوتة البيضاء ضعف قيمة النوتة السوداء.

والرياضيون يدلون بها على العدد الذى يقيس كمية، أو على العدد الذى نستبدل به حرفاً أو عبارة جبرية. فقيمة الحد (ط) من المعادلة ٤ + ط = ٩ ـ ٣ هى القيمة (٢). ويمكننا أن نجعل هذا العدد فى مكان (ط) من غير أن يقع أى اختلال فى المعادلة.

---

(١) سورة البينة ـ آية ٣ .
(٢) سورة البينة ـ آية ٥ .
(٣) الزبيدى: تاج العروس ـ ص ٣٥ .
(٤) المصدر السابق: ص ٣٧ .
(٥) المصدر السابق ونفس الصفحة.
(٦) المصدر السابق: ص ٣٦ .

وعلماء الاقتصاد يدلون بها على الصفة، التى تجعل شيئاً ممكن الاستبدال بشىء آخر. وهذه القيمة هى قيمة المبادلة، التى تمتاز عن قيمة الاستعمال المرادفة للمنفعة. وهى فى هذا المجال، معنى ذاتى تماماً لا وجود له إلا بالشخص. ومع هذا فإن كثيرين من علماء الاقتصاد حاولوا أن يحددوا معياراً لقيمة المبادلة. فبعضهم مثل «آدم سميث وكارل ماركس» يدعون أن هذا المعيار موجود فى العمل، وآخرون مثل «كوندياك» يدعون أنه موجود فى المنفعة والندرة، وآخرون - تمثلهم المدرسة النمساوية بالخصوص - يحاولون أن يطبقوا فى قيمة المبادلة مبدأ المنفعة الغائية، التى تطبق فى قيمة الاستعمال، مدعين أن قيمة المبادلة لشىء ما، تابعة لدرجة نفعها مع اعتبار ندرتها النسبية.

ومهما يكن من أمر هذه البحوث، فإنه يبدو من المستحيل فى الواقع، وجود معيار مقبول لقيمة المبادلة فى شىء واحد مثل العمل، وحتى فى مؤلف من عناصر متعددة مثل المنفعة والندرة والعمل يمكن أن يحدد أهميتها النسبية تحديداً دقيقاً. وهذه المشاكل هى التى دفعت كثيرين من علماء الاقتصاد، إلى الانصراف عن تحليل قيمة المبادلة التى هى تصور غامض، وإلى الاستعاضة عنها بفكرة الثمن التى يمكن درسها دراسة عميقة.

وقد نقل الفلاسفة كلمة القيمة من ميدان علم الاقتصاد إلى ميدانهم، وصاروا يستعملونها فى مجالات متعددة، للدلالة على كلمات كانت شائعة فى الفلسفة القديمة مثل: الخير، والخير الأسمى، والكمال. ويعتبر الفيلسوف الألمانى نيتشه، أهم من عمل على انتشارها انتشاراً واسعاً فى الأوساط الفكرية. فنجاح فلسفته ورواجها هو الذى حمل الفلاسفة على الاهتمام المتزايد بها، وعلى أخذها موضوعاً للبحث وتشكيل نظرية أو فلسفة بأكملها[1].

القيمة الفلسفية:

يبدو أن الناس فى حياتهم العادية، لديهم ميزان أو معيار خفى يزنون به أفعال بعضهم البعض، وما يحققونه فى دنيا الأفكار والآثار الفنية كذلك. وتحديد القيمة

---

(١) د. الربيع ميمون: نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر - ١٩٨٠ - ص ٢٧ وما بعدها.

فى هذا الميدان، يتوقف على عملية «تقويم ذاتى» من جانب الشخص، للأشياء أو الموضوعات أو الأفعال من ناحية الحقيقة التى تشتمل عليها، أو من ناحية نواحى الجمال التى تحتويها، أو من ناحية ما تنطوى عليه من خير أو شر. وهذا هو المعنى الفلسفى لكلمة القيمة.

ولعل أهم ما يميز القيمة فى هذا المعنى، أنها علاقة بين ذات وموضوع، فى حين أنها تعنى فى الحقل الاقتصادى علاقة بين موضوع وموضوع آخر. فدراسة القيم فى معناها الفلسفى، ليست دراسة موضوعية للأشياء أو الأفعال، وليست دراسة سيكلوجية ذاتية للنفس أو الأنا وللعمليات التى تتعاقب عليه، بل دراسة ذاتيةموضوعية، قائمة على العلاقة الديناميكية التى تقوِّم الذات عن طريقها موضوعات الحق والخير والجمال. وثمة فارق آخر بين الاستعمال الاقتصادى للكلمة واستعمالها الفلسفى. ذلك أن قيمة السلعة من الناحية الاقتصادية، وكونها مرتبطة بما تحققه من قيمة أخرى (بهذا المعنى المادى)، يجعلها قيمة نسبية متوقفة على ما نحققه أو نستبدله بها. أما القيمة فى معناها الفلسفى فيبدو أنها ليست نسبية بهذا المعنى على الإطلاق. إذ أنها تظفر بتقدير آخر، ولا يتوقف احترامنا لها على ما نستطيع أن نضعه بدلاً منها فى دنيا الواقع المادى، بل على مجموعة من الاعتبارات المعنوية الأخرى، التى تنتمى إلى عالم آخر يختلف عن عالم الأشياء. ومجموعة هذه الاعتبارات المعنوية، تجعل للقيمة فى معناها الفلسفى وجوداً آخر مستقلاً عن الوجود الشيئى، وأقل فى اعتماده على هذا الوجود من القيمة الاقتصادية.

وإذا كنا قد وصفنا القيمة الاقتصادية بأنها نسبية، نظراً لاعتمادها على ما يقابلها من عالم الأشياء، أو على ما نستطيع أن نضعه بدلاً منها، فإننا نستطيع أن نقول الآن: إن القيمة الفلسفية ليست نسبية بهذا المعنى، بل مطلقة أو أن لها قيمة فى ذاتها. وليس معنى هذا أن القيم فى معناها الفلسفى ثابتة أزلية، تنتمى إلى عالم آخر غير عالمنا، كلا، فإن هذا المعنى لا وجود له الآن، وذلك لأن الفلاسفة المعاصرين لم يعودوا يتحدثون عن مُثل مثل: الحق والخير والجمال باعتبار أنها نماذج عليا ثابتة، قائمة فى عالم منفصل من عَالمنا، بل أصبحوا ينظرون إليها على أنها تقويمات بشرية خالصة، تنشأ وتنمو فى عالمنا هذا الذى نعيش فيه. ومعنى ذلك أن

القيم من هذه الناحية أصبحت نسبية وليست مطلقة. ولكننا عندما نضع القيمة الفلسفية فى مقابل القيمة الاقتصادية، فبوسعنا أن نقول: إنها أقل نسبية من هذه الأخيرة، بل إنه بوسعنا أن نتحدث عن وجود مطلق لها، وذلك بمعنيين:

١ ـ إن القيمة فى معناها الفلسفى، لا تتوقف على ما نستطيع أن نضعه بدلاً منها، كما هو الحال فى الحقل الاقتصادى، بل وجودها مرتبط بمجموعة من الاعتبارات المعنوية الأخرى، التى تكسبها نوعاً من الموضوعية والاستقلال عن عالم الأشياء المتبادلة.

٢ ـ إن القيمة فى معناها الفلسفى، وإن كان وجودها قد أصبح مرتبطاً بالتجربة الإنسانية البشرية، ولم يعد لها وجود أزلى منفصل عن عالمنا، إلا أن هذا لا يعنى مطلقاً أنها أصبحت رهن مشيئة الإنسان، أو أنها أصبحت من خلق الفرد، إذ أنها مستقلة فى وجودها عن الفرد على الرغم من أنها تقويمات بشرية.

هذا الوجود المستقل للقيمة فى معناها الفلسفى، يتفق مع معنى الكلمة الاشتقاقى. فكلمة القيمة «value» مشتقة من الفعل اللاتينى valeo. ومعناها فى الأصل «أنا قوى» أو «إننى بصحة جيدة»، أى أنه يشتمل على معنى المقاومة والصلابة وعدم الخضوع للتأثيرات، وأيضاً على معنى التأثير فى الأشياء والقدرة على ترك بصمات قوية عليها[1].

---

(١) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ـ ص ٣٣١ وما بعدها.

ثانياً: التطور التاريخى لفلسفة القيم

برزت فكرة القيمة على مسرح الفكر الفلسفى، بصدور الفلسفات الحديثة والمعاصرة. على الرغم من أن أصول فلسفة القيم إنما تمتد بعيداً فى تربة الفكر الفلسفى، حيث نجد فى تاريخ الميتافيزيقا فلسفات يونانية كاملة، تدور رحاها حول «قيم خالدة وأزلية» هى: قيم «الحق» و«الخير» و«الجمال».

ففكرة القيمة قديمة قدم الفلسفة، وهى مبحث من مباحثها منذ بزغت شمس الفكر فى اليونان[1]. وكان السؤال المطروح فى الميتافيزيقا، يتصل بمجال البحث عن وجود القيم، وهل تعلو فتتعدى وجود الإنسان؟ فتصدر عن عالم يحلق فوق البشر؟ أم أنها تصدر عن الإنسان نفسه باعتباره خالقها، حين يصطنعها بإرادته واختياره الحر؟

فى الرد على هذه المسائل، صدرت مواقف سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد خلط سقراط موقفه من القيم بنظريته الإبستمولوجية، ومزج بين طبيعة القيمة وطبيعة المعرفة، فوجد أن قيمة «الشر» هى «قيمة سلبية»، لأن الجهل هو علة الشرور ومصدر الآثام، حيث يقوم الإنسان بفعل الشر نظراً لجهله بالحقيقة، فلا يأتيه الإنسان باختياره الحر ومعرفته التامة، ومن هنا كانت الرذيلة فى الفلسفة السقراطية هى بمثابة «نسيان أو تجاهل للحقيقة»، كما أن الشر هو بمثابة «سلب للمعرفة» ولذلك جعلت الأخلاق السقراطية من «الفضيلة علماً» ومن «الرذيلة جهلاً».

(١) د. صلاح قنصوه: نظرية القيمة فى الفكر المعاصر - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٨١ - ص ١١ .

وعلى غرار سقراط، ذهب أفلاطون إلى أن الإنسان إنما يعتمد على عملية تذكر، لاستدعاء القيم واستحضارها من عالمها اللانهائى. حيث نظر أفلاطون إلى القيم على أنها أبدية ومطلقة، كما أنها كلية وعامة، فأضفى عليها طابع القداسة والديمومة والخلود. بمعنى أن القيمة الأفلاطونية، إنما لا تخضع لحركة الزمان النسبى أو امتداد المكان المحدود، وإنما تصدر القيم عن عالم «فوق زمانى»، لا يخضع لحتمية الزمان والتاريخ.

ولذلك كانت أحكام القيم الأفلاطونية، صورية وثابتة وعامة، كأحكام الرياضة وقضاياها ومسلّماتها، كما ربط أفلاطون بين القيم ومبدأ المشاركة، حين تشترك الخيرات الدنيوية بمثال الخير، فما هو «خير» إنما يشارك فى قيمة الخير، وما هو «جميل» إنما يشارك فى قيمة الجمال.

وإذا كانت القيم تصدر عند أفلاطون عن «عالم يحلق فوق البشر»، ومن ثم تعلو القيم وتتعدى الإنسان، نظراً لوجودها فى عالم المثل، حيث كانت النفس تشارك المثل وتتأملها، بل وكانت تعيش بين المثل، فإن ديكارت قد رفض «الأنا» التى تتأمل المثل، بل وأصبحت «الأنا» عنده هى نفسها مصدر المثل وصانعة القيم. ومن ثم أصبح الإنسان فى الفلسفات الحديثة هو الصانع الوحيد لقواعد ومعايير الخير والشر. فقد كان الفيلسوف القديم ينظر إلى العالم «نظرة عالمية» من ناحية العالم، ومن ناحية الموضوع، ولذلك كان عقل الفيلسوف القديم هو مرآة للوجود والعالم. أما الفيلسوف الحديث، فقد نظر إلى العالم من ناحية «الذات» ومن زاوية «الأنا»، ومن ناحية العقل والشعور.

ولقد اتفق «أفلاطون» و«ديكارت»، رغم تباين الفكر اليونانى القديم والفكر الفرنسى الحديث - بصدد استعراضهما لفكرة القيمة ومصادرها فى عالم المثل، أو عالم «الأنا» - على فصل القيمة عن واقعها الحى المشخص، فلجأ أفلاطون إلى «مثال الخير»، ولجأ ديكارت إلى فكرة «الكمال» فهناك تطابق بين القيمة والخير الأفلاطونى وبين القيمة والكمال الديكارتى.

وإذا كان أفلاطون يضع القيمة «خارج الذات»، فإن سبينوزا» على غرار ديكارت يتجه نحو «الأنا»، ويقف موقفاً ذاتياً خالصاً، فلا تقوم القيم فى عالم

المثل، ولا تهبط إلينا من خارج الأنا على نحو ما زعم أفلاطون، وإنما يحاول الإنسان أن يضفى على العالم قيماً من صنعه هو، فكل ما يتصوره الإنسان من تصورات قيمية، هى من خلق الإنسان نفسه، ومن ثم لا توجد القيم فى الأشياء والموضوعات الخارجية، وإنما يضفى الإنسان على الموجودات قيماً معينة، بمعنى أن الشرية والخيرية هى معايير الذات النسبية، فالشر ليس شراً فى ذاته، وإنما هو شر بالنسبة لطبيعة الموقف ومن زاوية الإرادة والعقل.

والقيم عند «سبينوزا» هى ذلك الأثر «الذى تتركه الذات كى تضعه وتفرضه على العالم». بمعنى أن الخير والشر، هما أحوال لأفكار البشر وتصوراتهم وإراداتهم، وهما يتعلقان فقط بوجهة نظر ذاتية ونسبية. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن زيادة سعر السلعة وارتفاع ثمنها هو شر بالنسبة للمشترى، إلا أنه خير ومنفعة بالنسبة للبائع، فليس للخير أو الشر قيمة فى ذاتهما، لأن الشر «عدم» ولا صلة له بعالم الأشياء، وليست للشر أية صفة وجودية أو دلالة ميتافيزيقية.

وليس معنى ذلك أن سبينوزا يرفض وجود الشر، حتى يؤكد فقط على وجود الخير، وإنما قصد أن «يخلى من الواقع كل القيم» ويسلب من الوجود كل حكم قيمى، والعالم الموضوعى عند سبينوزا، هو عالم فارغ من القيم. والأحكام القيمية هى تلك الأحكام التى تصدرها الذات، أو تفرضها وفقاً لأحوال عقلية معينة. وتلك أحكام نسبية زائلة، أما الأحكام الأزلية الحقة، فهى الأحكام الإلهية المقدسة، حين تصدر على العالم فتبدو الأشياء كأجزاء من وحدة الطبيعة الكلية، ومن ثم لا تصدر عن «الأحكام الإلهية» ما نصدره نحن البشر على المخلوقات والموجودات، بما نخلعه عليها من قيم مثل: «قيمة القبح» أو «قيمة الجمال»، لأن هذه خصائص تضفيها الذات الإنسانية، بمعنى أن قيم الجمال والقبح والاستهجان والاستحسان كلها أمور نسبية تنتمى إلى وجهة النظر الذاتية، ولا تتصل إطلاقاً بالأحكام المطلقة أو القيم الأزلية التى تصدر عن الله.

وقد احتدمت المناقشات فى فلسفة القيم، بين مدرسة «كانط» وبين المدرسة النفعية التجريبية، وثار الجدل حول طبيعة القيم والأحكام القيمية، فأكدت المدرسة التجريبية عند «جون لوك» و «دافيد هيوم»، على أن مبدأ اللذة والألم هو «مقياس

كل قيمة وكل حكم قيمى». فأضفى أصحاب المذهب الحسى على القيم طعماً نفعياً. بينما نجد مصدراً عقلياً فى النزعة القبلية التى تتمثل فى فلسفة كانط، حين فصل فصلاً كاملاً بين عالم «الظواهر» من جهة، وعالم الأشياء كما هى «فى ذاتها» من جهة أخرى، كما ميز بين وظيفة «العقل النظرى الخالص»، وبين وظيفة «العقل العملى».

وأكد كانط على أن عالم القيم هو عالم مغلق على ذاته بالنسبة للعقل الخالص، وليس مقفلاً بالنسبة للعقل العملى، لأن القيم الكانطية إنما تقوم فقط فى «عالم الأشياء كما هى فى ذاتها»، وهذا هو السبب الذى من أجله آمن كانط إيماناً عملياً بقيمة «الواجب». ومن ثم كانت «فلسفة القيم» هى وارثة التراث الكانطى فيما يتعلق بطبيعة الإلزام ومصادره، حيث فصل الموقف التقليدى فى الفلسفة بين عالم القيمة وعالم الواقع، وأكد هذا الموقف على مبدأ «ثبات القيم»، نظراً لوجود سمات ثابتة فى الطبيعة البشرية، ولذلك كانت أهم قيمة خلقية عند كانط هى قيمة الواجب. ولا شك أن القيمة الكانطية لا تصدر عن «الأمر الواقع»، لأن الأمر الواقع هو بمثابة «الأمر المعطى»، أما القيمة فمسألة تقديرية، بمعنى أنها «تقدير» لما يفرضه الأمر الواقع، وما يعرضه من معطيات. فليست القيمة شيئاً واقعياً يعطى، وإنما هو تمثل أو تقبل لأمور غير واقعية، حين يضفيها الإنسان على الأشياء، بمعنى أن القيم هى «قيم الإنسان وأحكامه»، حين يصطنعها ويخلقها ويهديها إلى الطبيعة وإلى الوجود.

وللقيم وظيفتان فى إحداث التوازن وتحقيق التكيف، حيث أن فقدان الإنسان لقيمه إنما يؤدى بالطبع إلى فقدان التوزان، فيشعر بالضياع والضجر. بمعنى: أن انعدام القيم وجفاف نبعها ومعينها، إنما يفضى إلى التوتر والقلق، ولذلك تزول القيم النفعية وتتبدد بمجرد الإشباع، كى تظهر بعدها قيم ومطالب أخرى مرغوب فيها. ولكن القيم الخلقية الحقة، إنما تفرض ما ينبغى أن يطلب باعتراف العقل، فيقدم لنا العقل «ما يجب»، أو ما يجدر أن يرغب فيه الإنسان «بتأييد الفكرة».

وعلى العكس من ذلك، نقل سبينوزا مستوى القيم الخلقية، من مجال «ما ينبغى» إلى مجال ما هو «كائن بالفعل»، بمعنى: أن مهمة الباحث الأخلاقى ليست

قائمة فى عملية الاستهجان والاستحسان لسائر أفعال البشر، وإنما تقوم - فحسب - على دراسة الطبيعة الأخلاقية لسلوك البشر على ما هى عليه، وكما يؤكدها الوجود الاجتماعى، فتجاوز سبينوزا بذلك، تلك المنطقة التى تفصل بين ما هو «فعلى» وما هو «معيارى»، وتعدى الحاجز القائم بين الواقع والمثل الأعلى، وأنكر الخير المطلق.

أما عن القيمة الجمالية، فقد اتفق كانط وسبينوزا على أنها قيمة إنسانية، إلا أنها قبلية عند كانط، نسبية عند سبينوزا، فذهب الأخير إلى أن قدراتنا الحسية والبصرية لو تغيرت، لبدت لنا الأشياء الجميلة قبيحة، والقبيحة جميلة، فإن أجمل الأيدى تبدو شنيعة شوهاء إذا ما نظرنا إليها بالمجهر، أما الأشياء فى ذاتها وفى علاقتها بالله فلا تكون قبيحة أو جميلة. ولذلك رفض سبينوزا ذلك الموقف الذى يفصل بين المعرفة النظرية، والمعرفة الصوفية، وتجاوز التفرقة بين الواقع والواجب، وبين العلم النظرى و«البصيرة العملية».

وفيما يتعلق بقيمة الفضيلة، اتفق كانط وسبينوزا على أنها قيمة غائية، بمعنى أن «الفضيلة هى غاية فى ذاتها» ولا تستحق بشأنها مكافأة، والثواب الحقيقى للفضيلة إنما يتمثل فى ممارسة الفعل الفاضل فى ذاته، دون نظر إلى ما يجلبه هذا الفعل الأخلاقى من نتائج عملية. والفضيلة هى العمل بمقتضى العقل. والشجاعة فضيلة لأنها تتغلب على الأخطار، وهى عمل بمقتضى العقل لحفظ الوجود والبقاء. ووظيفة العقل، هى قهر الانفعالات وضبط النفس، حيث أن قهر التهور يقتضى من الفضيلة أو العزم ما لا يقل عما يقتضيه قهر الخوف[1].

وقيمة الخير لا تتمثل فى الملكية، ولا تتحقق فى جمع الأموال، لأن ذلك يؤدى إلى تطاحن الناس وتشاحنهم، والخير الحق يتمثل فى المعرفة واتباع الفضيلة. والمجتمع هو الذى يحقق العدالة بين الناس، وينظم ما هو خير أو شر، ويضع قواعد السلوك ويصدر القوانين المنظمة للتصرفات الإنسانية.

أما «القيمة الخلقية»، فنجدها تتلازم عند كانط مع قانون الواجب الخلقى، وتتساند مع مبدأ «الإرادة الطيبة»، التى هى الوسيلة التنفيذية لأداء الواجب، لأن

---

(١) Spinoza: Ethique, Textes Choisis, press. uniners. de France - Paris - 1961 - PP. 95 - 123.

الواجب هو قانون وهو إلزام، والقيمة الخلقية عامة وعالمية، لأنها تصدر عن ملكة عامة عالية، أو حصة مشتركة وموزعة بين سائر البشر، هى العقل. ولما كانت مقولات الفكر قبلية عند كانط، لزم عن ذلك أن تصبح القيمة الخلقية «قيمة تلقائية»، ومقررة على نحو قبلى. فهى «غير قابلة للبرهنة» وهى واضحة ومتميزة، كما أنها مقنعة، والعمل بمقتضى القيم الخلقية هو «أمر صريح»، والسلوك الخلقى بوحى الإرادة هو قانون. والواجب هو الأداء الضرورى لفعل ما احتراماً للقانون. حيث أن الفعل الذى يتم بمقتضى الواجب إنما يستمد قيمته الخلقية، لا من الهدف الذى يلزم تحققه به، بل من القاعدة التى يتقرر تبعاً لها، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل، بل على مبدأ الإرادة وحده.

والإرادة الإنسانية هى نوع من أشكال «العلّية» بالنسبة للكائنات العاقلة، أما الحرية فهى المفتاح الوحيد لتفسير الاكتفاء الذاتى للإرادة، كما يفترض كانط الحرية - كخاصية للإرادة - عند جميع الكائنات العاقلة. فيجب علىَّ إذن أن أسلك بحيث يمكننى أن أجعل قاعدتى الذاتية قانوناً عاماً.

فالسرقة مثلاً، تتنافى مع كل قيمة خلقية، ولذلك ننظر إلى اللص على أنه شخص «لا أخلاقى»، وهو فى حالة قيامه بالسرقة كان بعيداً عن المشروعية، وفى حالة امتناعه عن السرقة لظروف سيكلوجية أو لأحوال طارئة، مثل خوفه من رجال الأمن، أو من انكشاف أمره أمام الناس، أو حتى من تأنيب الضمير، كان مسلكه هذا مطابقاً للقانون القائل «لا تسرق». ولكن اقتناعه لم يكن عن قيمة خلقية مؤكدة، ولذلك يصبح امتناعه عن السرقة عارياً عن الصفة الخلقية. والسلوك الخلقى الحق هو العمل بمقتضى «ما يجب»، احتراماً للواجب وخضوعاً للعقل مبعث القيم الخلقية. فمن الواجب ألا نسرق، ويجب أن نحترم هذا الواجب لأن العقل هو الذى أمرنا بطاعته. ولنفعل طبقاً للقواعد التى يمكن أن تؤخذ كما هى فى ذاتها، وفى الوقت عينه كقوانين كلية للطبيعة، ومن ثم تتشكل على هذا النحو صيغة إرادة خيرة خيراً مطلقاً. فليس هناك إذن سوى الأمر المطلق، بحيث نفعل بمقتضى القاعدة، التى تجعل فى إمكاننا أن نريد لها أن تصبح قانوناً عاماً. كما أن قانون الواجب هو مصدر كل قيمة خلقية، دون نظر إلى الهدف أو الغرض، ودون سند من منفعة أو رغبة. فالقيمة الخلقية عند كانط، خالية تماماً من كل نزعة طبيعية، عارية عن كل مضمون نفعى، أو محتوى أنانى أو عضوى، والحكيم الأخلاقى

الكانطى، هو ذلك الإنسان القادر على السيطرة على سلوكه وميوله، بمقتضى العقل، ودون أى دافع حسى أو رغبة شهوية، كما لا يلتزم فى سلوكه بأية قيمة نفعية[1].

وجاء «ماكس شيلر» وأكد على مبدأ موضوعية القيم، حيث أن الوعى بقيمة الأشياء هو بمثابة رد فعل إنسانى، أو حركة تبادلية بين عالم الأشياء ووجودها الواقعى من جهة، وبين عالم الذات وظروفها الاجتماعية من جهة أخرى. ولذلك يتحدث الناس عن «مثل عليا»، ويتطلعون إلى «نماذج» بعينها، استناداً إلى ذلك الوعى الاجتماعى الشائع حول قيم تدور داخل إطار «مثل عليا» مقصود، أو بالتطلع إلى نماذج شائعة، بمعنى أن الوعى الموضوعى بالقيم، هو بمثابة حركة مؤيدة لأشياء اجتماعية. وتلك هى القضية الرئيسية، التى يستند إليها أصحاب الدعوى الخاصة بموضوعية القيم، كما يتزعمها «ماكس شيلر».

والوعى الموضوعى بالقيم هو فى ذاته حركة مؤيدة لأشياء من جهة، ورافضة لأشياء أخرى مضادة أو قيم معاكسة، من جهة أخرى. بمعنى أن الالتفاف حول «نموذج» أو «مثل أعلى» إنما يعنى فى نفس الوقت، التعارض وعدم الاتفاق مع نماذج ومثل عليا مضادة. ومن ثم يقوم الوعى الموضوعى للقيم على فكرة التعارض، بحيث أننا إذا ما أكدنا على قيمة بعينها، إنما نعترض فى نفس الوقت على قيمة أخرى عكسية، ففى الوعى بالقيم نجد نوعاً من التعارض أو التناقض، الذى ينبثق أصلاً عن ذلك الصراع القائم فى قلب الوجود. وفيما يتعلق بفكرة الوعى الموضوعى، المنبثق أصلاً عن مبدأ موضوعية القيم، يؤكد شيلر على عنصرى الزمان والمكان، فليست هناك صورة استاتيكية مطلقة لقيمة بعينها، وإنما تظهر القيم الجديدة بالنظر إليها من زاوية ديناميكية بحتة، كمحتويات متغيرة تتمثل فى مجموع أفعال البشر، كما تتحقق فى مضمون سلوكى للتوصل إلى هدف أو غاية.

---

(١) د. قبارى محمد إسماعيل: قضايا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ط ١ ـ ١٩٧٥ ـ ص ١٦٣ وما بعدها وقارن: توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ ط ٤ ـ ١٩٧٩ ـ ص ٤٠٣ وما بعدها.

فليست القيم بمثابة «صور استاتيكية ثابتة» على نحو ما زعم كانط، فالصورة المطلقة للجمال لا وجود لها، بقدر ما يتحقق لنا فى الواقع بعض أشكال حسية أو مضامين متغيرة لصور جزئية تعبر عن معنى «الجميل». فما نسميه بالجميل إنما يتغير بالطبع بتغير الظروف الاقتصادية والتاريخية، والأحوال الاجتماعية والثقافية.

وإستناداً إلى هذا الفهم، فإن موقف شيلر إنما يتمايز عن موقف كانط، الذى لم يتقيد بفحوى الجمال أو بمضمون العمل الفنى، وإنما يلتفت فقط إلى صورة الجمال على نحو استاتيكى ومطلق. فالقيمة الجمالية لا تصدر عن مضمون، ولا تعبر عن موضوع، وإلا أصبحت نسبية ومتغيرة، وإنما تتعدى القيمة الجمالية نطاق الزمان والمكان، وتتفق مع غاية الفن فى ذاته، حيث أن غاية الفن - وليست وسائله التعبيرية - هى موضوع القيم الجمالية الثابتة.

وعلى نفس هذا النحو الصورى للقيم الجمالية، ينظر كانط إلى العقل العملى للواجب الخلقى، على أنه تعبير أو تحقيق لغاية السلوك الخلقى، كما يدل الموقف الصورى الكانطى على احترام بل وتقديس هذه الغاية، التى هى موضوع القيم الخلقية.

أما ماكس شيلر فقد التفت إلى «مادة السلوك الخلقى»، وعبرعن موضوع الجمال ومضمونه، ولم ينشغل بصوره الفارغة وغاياته المطلقة على نحو ما فعل كانط، فقد عاب عليه شيلر أنه أهمل مادة الفعل الخلقى وأكد على صورته، ولقد كانت آفة كانط أنه أخذ بفكرة غاية التعبير الجمالى، وأنكر الوسائل التى تحقق هذه الغاية، ولذلك جاءت دراسة كانط لأبعاد القيم الجمالية والسلوكية، ناقصة وقاصرة، لأنها لم تنظر إلى تلك الظروف الاقتصادية والتاريخية، وغفلت - فيما يقول شيلر - عن تلك الأبعاد الثقافية والاجتماعية، التى تؤدى بالطبع إلى تغيير مثل هذه القيم، نظراً لاختلاف مضامينها ومحتوياتها[1].

---

(١) قبارى محمد إسماعيل: قضايا علم الأخلاق - ص ١٧٧ وما بعدها.

هكذا أكد شيلر على الأساس الموضوعى للقيم، بالنظر إلى محتوياتها الثقافية أو مضامينها التاريخية، ومصادرها الاجتماعية والاقتصادية.

ويحسن، بعد استعراضنا للأصول والمفهومات الخاصة بفكرة القيمة، وبعد تتبعنا لها خلال ماضيها الفلسفى، أن نركز على القيم الأساسية - من حق وخير وجمال -، والمعايير التى تتبع فى التمييز بينها وبين مضاداتها، وهذا هو موضوع الفصل الثانى من هذا الباب.



الفصل الثانى
القيم الأساسية

أولاً : قيمة الحق.

ثانياً: قيمة الخير.

ثالثاً: قيمة الجمال.

مدخـــــل

اعتاد الفلاسفة أن يصنفوا القيم إلى عقلية وأخلاقية وجمالية، يمثلها حسب ترتيبها : الحق والخير والجمال.

ويظهر أن هذا التصنيف ناقص، لأنه يعتنى بالقيم الروحية، ويهمل القيم المادية، كما يهمل القيم الوجدانية التى تتمثل فى اللذة والألم، ولهذا فإننا نفضل عليه التصنيف الذى يقدمه «لويس لافيل» للقيم، والذى يعطى عنها صورة كاملة بقدر الإمكان، ويجمعها فى نظام متلاحم تميل إليه النفس، لأنه يصنفها، ويحيط بها، ويدرجها، ويقوم على أساس منطقى معقول.

يرى «لافيل» أن القيم مهما كانت، قيم للإنسان الذى يمكن اعتباره إما كائناً منخرطاً فى العالم، وإما كائناً يمكنه أن يتأمل هذا العالم، وإما كائناً يمكنه أن يتجاوزه بتصور عالم من بعده.

ويرى أنه يمكننا تبعاً لهذا الاعتبار أن نعد ثلاثة أصناف للقيم باستطاعتنا أن نقسم كلاً منها إلى قسمين، نراعى فى أولهما الذات، وفى الثانى الموضوع.

إن الإنسان المنخرط فى العالم يتطلع إلى القيم الاقتصادية، لأن له حاجات مادية يتحتم عليه إرضاؤها فيه. وهى قيم لم يكن الأخلاقيون يعيرونها قدراً لحقارتها، ولأنها كثيراً ما تنسينا القيم العليا، فنجعل منها غايات لنا، مع أنها ليست إلا مجرد وسائل نتوصل بها إلى ما هو أسمى منها.

والصواب أنه يجب علينا اعتبارها، لأنها كالأساس للقيم الأخرى ولأنها شرط

فى اتجاه الإنسان إلى غيرها، وبحثه عنها. وهذا واضح، لأن الإنسان لا يمكنه أن يتطلع إلى الحق والخير والجمال، وحاجاته الجسمية الأساسية تتطلب الإرضاء.

ويجب علينا أن نهتم بها من ناحية أخرى، لأنها تسهل علينا تصور القيمة بصفة عامة، وتصور القيم العليا بصفة خاصة، لبساطتها ولكونها موضوعاً لتجربة الجميع. فهى ليست قيماً زهيدة، كما يبدو لأول وهلة، ولا قيماً منعزلة عن غيرها، ومستقلة بنفسها، لأن القيم الوجدانية تترتب عليها وتفترضها. ولولا ذلك لما شعر الإنسان باللذة حين ينعم بها، ولا الألم حين يحرم منها.

وهى أيضاً ذات علاقة بالقيم الأخرى التى تفوقها، والتى نسعد بتحقيقها سعادة تناسب درجة سموها، والتى لا نستطيع أن نهتم بها إذا كنا محرومين مما يقيم أودنا، ويدفع عنا أذى الحر والبرد، ويطمئن نفوسنا، ويجعلنا نشعر بالأمن، أو على الأقل بالثقة فى نفوسنا.

إن القيم الاقتصادية لها قدرها الذى لا يمكن إهماله فى حياة الإنسان، لا سيما وأنها القيم الأولى التى يصطدم بها، لأنها تتعلق بوجوده مباشرة، وأنه مضطر إلى اعتبارها قبل غيرها حتى يتسنى له أن يدوم. ولذلك فإنه يمكننا أن نصفها بكونها قيم الحياة أو قيم الإنسان فى العالم.

وتأتى بعدها قيم أسمى منها هى - كما يسميها «لافيل» - قيم الإنسان أمام العالم، وقيمه فوق العالم.

إن الإنسان المنخرط فى العالم - يمكنه أن يتخلص منه بواسطة التفكير، لا من وجهة نظر فردية ونفعية، ولكن من وجهة نظر كلية لا مغرضة. فتكون له إذ ذاك القيم العقلية أو قيم الحقيقة أو المعرفة، كما تكون له القيم الجمالية أو قيم الجمال التى تقيم فى تلك اللذة اللامغرضة، التى يمنحنا إياها مشهد الأشياء الخالص، والتى يتحد فيها الحسى والروحانى.

ويمكننا أن نقول عنها بأنها تكون مركباً من القيم الوجدانية والعقلية، وأن مصدرها، فى الحساسية نفسها، هو الانفعال الذى يثيره حضور العالم فينا، حين نعتبره كتصور خالص[1].

---

(١) نقلاً عن نظرية القيم فى الفكر المعاصر للدكتور: الربيع ميمون - ص ٤٨.

هذا، ويعتبر لا فيل قيم الإنسان فوق العالم، وما نسميه بالقيم الأخلاقية، قيماً تفوق القيم العقلية والجمالية. وتقوم على احترام الإنسان للإنسان فى ذاته، وفى ذوات الآخرين. وهى قيم تأتى بعدها القيم الروحانية أوالدينية، التى هى أسمى القيم، والتى يدفعنا إهمالها إلى التمسك بالنزعة الأخلاقية، التى تثبت قيماً أخلاقية، ولكن من غير أن تمنحها أساساً مقبولاً[1].

إن هذه النزعة تقطع صلة الإنسان بمصدر وجوده، وتتركه إلى نفسه وتقلباتها. فهى، وإن كانت تدعو إلى الأخلاق بشدة، تحط من قدرها فى النهاية ولا تسمو بها.

هذا وتتأرجح القيمة، مهما كانت، بين قطبين: أحدهما إيجابى، والآخر سلبى. فالقيم الإيجابية تجذبنا إليها بمالها من كمال، فنزداد قدراً ورفعة حين ننجذب إليها. والقيم السلبية تجذبنا إليها أيضاً، ولكن بما لها من لمعان وبريق، فننحط ونفقد قدرنا حين نستجيب إليها.

وسيظهر لنا ما نقول من خلال النظرة التى سنلقيها بعد هذا، على القيم الأساسية التى ترجع إليها الأصناف السابقة. لنرى ما فيها من شرف وإثبات الوجود، وما فى أضدادها من خسة ونفى له. وهى قيم: الحق، الخير، الجمال.

---

(١) المرجع السابق ونفس الصفحة، وقارن: د. عادل العوا: القيمة الأخلاقية ـ مطبعة جامعة دمشق ـ ١٩٦٠ ـ ص ٢١٧ وما بعدها.

أولاً: قيمة الحق

تحتل مشكلة الحق مكان الصدارة فى تاريخ الفلسفة النظرية، فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفى بالاستفسار عن طبيعة الحق، والبحث عن معيار يطمئن إليه فى التمييز بين الحق والباطل. وقد شغل البحث فى هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان، فمنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم، ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياساً... ومنهم من أنكر اليقين فى العلم ووقف عند الاحتمال، ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شىء فى ذاته... ومنهم من قنع بالتوقف عن إصدار أحكام، واكتفى بإعلان لا أدريته.

واستمر الجدل فى طبيعة الحق ومقاييسه قائماً إبان العصور الحديثة، حتى تلقته الفلسفة الحديثة وزادته عنفاً. وبدأ النزاع بشأن الحق ومقاييسه فى القرن السابع عشر والثامن عشر، بين العقليين والتجريبيين، حتى خفف من حدته «كانط» بمذهبه النقدى، الذى جمع بين العقل والتجربة مصدراً للحقيقة.

ولبثت مشكلة الحق تحتل مكان الصدارة، فى فلسفة القرن الماضى والقرن الحاضر على السواء، وتجلى النزاع بشأنها بين أتباع المذهب الصورى المحض Formalism ـ، أو أشياع النزعة المنطقية Logicism، وبين الوضعيين عامة وأتباع المذهب العملى «البرجماتى» بوجه خاص.

فكان الرياضيون وأهل المنطق الصورى، على خلاف ملحوظ مع دعاة المذهب العملى فى تصور الحق وفهم طبيعته، فاعتقد الفريق الأول أن هناك حقاً مطلقاً يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان، ويكون حقاً موضوعياً لا يحده زمان ولا مكان، فهو

صفة من الصفات العينية التى تقوم فى الموجودات، مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده. ومن مؤيدى هذا المذهب «برنار بولزانو + ١٩٤٨».

ولكن هذا المذهب الصورى فى فهم الحق، قد ناهضه المذهب العملى وغيره من مذاهب الوضعيين (كالوضعية المنطقية)، فأنكروا وجود حق يمكن أن يكون مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان، إنه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة، شأنه فى هذا شأن المذهب السوفسطائى القديم، كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية وليست مطلقة، متغيرة وليست ثابتة، وإن كان المذهب السوفسطائى يجعل «الفرد» معيار الحقائق ومقياس القيم، بينما يرد المذهب العملى عامة هذا المقياس إلى «الإنسان»، وليس إلى الفرد. بيد أن هذا يجعل القيم - من حق أو خير أو جمال - تتغير فى الأمة الواحدة بتغير الزمان، وتختلف فى العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات، ومن هنا كان الاختلاف مع أتباع المذهب الصورى، الذى يرى الحق بالذات مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان، لأنه صفة عينية موضوعية، مستقلة عن العقل الذى يدركها[1].

والحق يبدو من المعانى الأولية، التى يستحيل تعريفها أو التى لا فائدة فى محاولة تعريفها، إذ كل إنسان يفهم المقصود منه ولا يحتاج إلى من يبينه له. ومع هذا، فإن تتبع استعمالاته يكشف لنا عن تفسيرات متعددة له، تدل على تشعب معانيه وغموضه. فهو فى الأصل، مصدر للفعل «حق» بمعنى ثبت ووجب، وبمعنى وافق وطابق[2]. وترادفه كلمة «الحقيقة» التى هى صفة زيدت التاء فى آخرها، لنقلها إلى الإسمية. كما زيدت التاء فى آخر كلمة «علامة» لنقلها من الوصفية إلى الإسمية[3].

والمقصود بها معان متعددة نجدها معروضة فى المعاجم، ولكننا لن نقف إلا مع المعنى الذى يهمنا هنا، وهو الذى يدل عليها كقيمة، يجعل منها العالِم مطلبه، وغايته، ويحاول الفيلسوف أن يعرف كنهها وماهيتها.

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٣٩٠ وما بعدها.
(٢) الراغب الأصفهانى: معجم مفردات ألفاظ القرآن - دار الكاتب العربى - القاهرة - ١٩٧٢ - ص ١٢٤

(٣) الجرجانى: التعريفات - ص ٧٩ - ٨٠.

تعرَّف الحقيقة بأنها: «مطابقة الفكر للأشياء، وبلغة الإسكلائيين: «الحقيقة هى تطابق الشىء والعقل»، فالحقيقة تتضمن إذن مقارنة بين حدين: الفكر من ناحية، والشىء أو الأشياء من ناحية أخرى.

ومن هنا تنقسم الحقيقة إلى نوعين، بحسب وجهة نظرنا إلى الفكر، أو إلى الشىء:

أ ـ الحقيقة المنطقية: وتعرف بأنها: تطابق الفكر مع الشىء، فإذا تطابقت رواية حادث مع الواقع كانت الرواية حقيقية.

ب ـ الحقيقة الوجودية: وتعرَّف بأنها: تطابق الشىء مع الفكر المعيارى الذى يحكم عليه، أى تطابق الشىء مع العقل، أعنى مع معايير العقل، فإذا قلت: هذا رجل كريم، فمعنى هذا أن خلقه يتطابق مع قيمة الكرم، كما قدرها العقل.

ويميز هيدجر بين الحقيقة الوجودية والحقيقة الموجودية «الأنطولوجية». والحقيقة الوجودية هى حقيقة الوجود، أى منظوراً إليها قبل وصف الموجود بأى وصف. بينما الحقيقة الموجودية أو الأنطولوجية، هى الحقيقة كما تنكشف للشعور، أى بعد الوصف بالأوصاف الخاصة بالموجود، إنها انكشاف الوجود فى ذاته للشعور.

وقد يميز بين الحقيقة المادية، والحقيقة الصورية، على أساس أن الحقيقة المادية هى تطابق الفكر أو القول مع الموضوع أو مع الأشياء، أما الحقيقة الصورية فهى اتفاق الفكر مع نفسه، أى خلوه من التناقض. فالحقيقة فى القياس صورية، بمعنى أن القياس يضمن فقط صحة الانتقال من المقدمات إلى النتائج، ولا شأن له بالصحة الواقعية للنتائج، إذ تتوقف هذه على صحة المقدمات. والقاعدة هى أن المقدمات الصادقة تنتج دائماً نتائج صادقة. أما المقدمات الكاذبة فقد تنتج نتائج كاذبة أو نتائج صادقة. وعلى حد تعبير الإسكلائيين: من الكاذب ينتج أى شىء (الصادق أو الكاذب)[1].

---

(١) عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة ـ ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

ونقيض الحقيقة : الخطأ . ولهذا يعرَّف بنقيض ما عرفنا به الحقيقة . فالخطأ هو عدم التطابق بين الفكر أو التعبير عنه وبين الأشياء، أو هو القول غير المطابق للأشياء .

والخطأ يختلف عن الكذب، إذ الخطأ غير متعمد، وينشأ عن جهل، بينما الكذب هو قول غير الحق مع العلم بما هو حق .

والخطأ لا يكون إلا فى الحكم، لا فى الأشياء، وهو فعل إرادى، لأنه يصدر عن إرادتنا الحرة، ولذا فإنه فعل إيجابى . وأرسطو يقول : «إن الخطأ والصواب ليسا فى الأشياء، بل فى الفكرة» .

وإذا استعرضنا بعض آراء الفلاسفة فى أسباب الخطأ نجد :

أ - يرى ديكارت أن من أسباب الخطأ : الاندفاع، واستباق الحكم، والاندفاع مرده إلى عدم الروية فى الحكم، وعدم استقصاء الأوجه المختلفة للظاهرة أو الحادث أو المسألة . وقد تدفعنا الحاجة العملية الملحة، إلى عدم التروى وإكمال الاستقصاء، ومن هنا يكون الاندفاع . أما استباق الحكم، فيرجع إلى ما يرثه الإنسان ويتلقاه فى بيئته وتربيته، من أحكام لم يصل إليها بنفسه وعقله، وإنما تسلمها بالقبول والتقليد من الأبوين أو المعلمين أو عامة الناس، فيجعل منها معياراً لأحكامه .

ثم إننا فى أحكامنا نتجاوز بإرادتنا ما نعرفه بوضوح وتمييز، إذ الإرادة أوسع مدى من الذهن، ومن هنا ينشأ الخطأ .

ب - ويرى اسبينوزا أن : «الخطأ هو عدم المعرفة الذى تشمله الأفكار غير المطابقة، أى المشوهة والمختلطة»، أى أنه يرى أن الخطأ ليس فعلاً إيجابياً، بل سلبياً، وأنه مجرد نقص فى الحقيقة، أو نقص الحقيقة .

جـ - وعند كانط أن «السبب الأساسى فى كل خطأ سبب واحد، وينبغى ألا يبحث عنه إلا فى التأثير المستمر للحساسية على الذهن، أو بتعبير أدق : على الحكم»[1] .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد إلى الفلسفة - ص ١٣٧ وما بعدها .

معايير «مقاييس» الحق:

اختلف الفلاسفة فى تصورهم، للمعيار الذى يمكن استخدامه فى التمييز بين الحق والباطل. وأشهر المقاييس التى عرفت فى هذا الصدد هى:

١ ـ مقياس التطابق Correspendence : الذى قال به أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة، ويراد به مطابقة الحكم للموضوع الخارجى.

٢ ـ مقياس الاتساق أو عدم التناقض Consistency: ويستخدم فى الاستدلال على صحة قضية بالاستنباط العقلى.

٣ ـ مقياس الترابط Coherence : الذى يقول به المثاليون، ويراد به أن يكون الحكم مترابطاً مع مجموع الأحكام المعروفة.

٤ ـ مقياس الوضوح Obviousness : عند أصحاب نظرية الواضح بذاته self-evident ، فالأحكام الصادقة عندهم هى التى تحمل الشاهد على صدقها، حتى ليستحيل أن تكون مثاراً للشك.

٥ ـ مقياس النفع فى الحياة العملية، عند أصحاب الفلسفة العملية فى أمريكا.

٦ ـ مقياس إمكان التحقق من مضمون العبارات، بالرجوع إلى الخبرة الحسية ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة.

ويمكننا أن نصنف معايير الصواب والخطأ على النحو التالى:

أ ـ فى العلوم الطبيعية وما جرى مجراها من العلوم الإنسانية، التى تصطنع مناهج البحث التجريبى، يكون المقياس هو مطابقة الأحكام للواقع، باستفتاء الخبرة الحسية، والتجربة وحدها هى التى تحسم الخلاف، متى نشب بين عالمين أو أكثر.

ب ـ فى العلوم الرياضية، وما جرى مجراها ـ كالعلوم الدينية التى تصطنع مناهج الاستنباط العقلى ـ يكون المعيار هو تناسق الفكر مع نفسه ـ أى عدم تناقض النتائج مع المقدمات.

جـ- في الفنون الجميلة، مجال التفرقة بين الصواب والخطأ ضيق جداً، لأن مرجعهما إلى الذات بأحاسيسها ووجداناتها وانفعالاتها. . وفي الفن التشكيلي خطوط ومثلثات ومربعات . . . ينتفي معها التمييز بين صواب وخطأ[1].

وسوف نقف قليلاً عند بعض المعايير لأهميتها، وهي معيار الوضوح، ومعيار النفع، ثم معيار إمكان التحقق من مضمون العبارات.

١ - معيار الوضوح:

يرى أصحاب هذه النظرية وعلى رأسهم ديكارت. أن المعيار الوحيد الذي يمكن أن نطمئن إليه هو معيار الوضوح، الذي يرتفع فوق كل شك، ويبدو هذا في الأوليات الرياضية التي تبدو ضرورية واضحة بذاتها، كقولك: إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين، أو الكل أكبر من جزئه. . أو غير هذا من قضايا واضحة بذاتها، لا تحتاج إلى برهان يشهد بصحتها، فيما يقول العقليون.

ومن ناحية أخرى فإن هناك أحكاماً لا يكون صدقها واضحاً، ومع ذلك تظل على يقين من صوابها - متى كانت مستنبطة باستدلال منطقي سليم، من أحكام يرتفع صدقها فوق كل شك. كالرياضي الذي يستنبط بالاستدلال الرياضي من أوليات واضحة بذاتها، نتائج يكون صدقها واضحاً، ولكنها تظل في نظره صادقة بالضرورة، لأن الوضوح هو محك نقطة البدء في تفكيره. ومقياس الصواب في كل خطوة من خطوات استدلاله، إنه الأساس الذي يقيم عليه صدق معلوماته كلها، فهو المقياس الأقصى للحق[2].

٢ - معيار النفع في الحياة العملية «عند البرجماتية»:

يطلق المذهب البرجماتي أو العملي (واللفظ مشتق من الكلمة اليونانيةPragma بمعنى عمل) على عدد من الاتجاهات، التي تشترك في أصول وتختلف في فروع. نشأت في أمريكا بوجه خاص، وأطلق عليها هذا الاسم لأول مرة «شارلز بيرس»

---

(١) توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص ٣٩٣.
(٢) المرجع السابق: ص ٣٩٤.

(١٨٣٩ ـ ١٩١٤) عام ١٨٧٨ فى مقال له بعنوان «كيف نوضح أفكارنا»، ثم دعمها «وليم جيمس ١٨٤١ ـ ١٩١٠»، وذاع صيتها بالتطبيقات التربوية التى قام بها جون ديوى ١٨٥٩ ـ ١٩٥٢ «وعدل بها مناهج التعليم كلها فى الولايات المتحدة. ومثل البرجماتية فى انجلترا شيللر «F.C.S.Schiller ١٨٥٤ ـ ١٩٣٧».

يقول بيرس فى بحثه «كيف نوضح أفكارنا»: إننا لا نعرف على وجه التحقيق ما هى الكهرباء فى حد ذاتها، أى أن فكرتنا عن الكهرباء غامضة، ولكن هذا الغموض يزول إذا وجهنا نظرنا إلى ما تؤديه لنا الكهرباء، أو إلى ما تحققه من أغراض عملية. والأمر على هذا النحو فيما يتعلق بمعظم الأفكار، فدقة هذا الجرس معناها أن المحاضرة قد انتهت، فسماعنا لها أو أثرها الحسي قد نسى، واتجه ذهننا فقط إلى ما يترتب عليه من آثار عملية. ومن هنا فقد عرَّف بيرس الفكرة بأنها «مجال الفعل» Plan of action. وكانت هذه المحاولة التى قام بها شارلز بيرس، ليوضح معنى الفكرة بالنظر إلى آثارها أو نتائجها العملية المترتبة عليها، بمثابة الخطوة الأولى أو الأساس فى إرساء قواعد المذهب البرجماتى العملى.

وجاء وليام جيمس وتابع موقف بيرس، وأضاف إلى رأيه قوله: إن هذه الآثار التى تنتهى إليها الفكرة، هى الدليل على صدقها أو هى مقياس صوابها، فالطريقة التى نختبر بها حكماً ما، أن نستفسر عن النتيجة التى يؤدى إليها صدقه فى حياة الإنسان. والفرق بينها وبين الآثار التى تترتب على كذبه إن كان حكماً كاذباً، بعبارة موجزة نقول: إن محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة (الفورية) cash - Value فى تجارب الحياة، ومن ثم أصبحت المنفعة مقياس الحق.

ولتوضيح فكرته يقول جيمس: إن المذهب البرجماتى، لا يهمه أن يسأل عما إذا كان يوجد فى الكون من يعرف «الحقيقة» أم لا، وإنما يسأل عما هى «الحقيقة» والصدق فى الأفكار، ونوع الأفكار الصادقة ونوع الأحكام الصادقة..، وإذا وجد صدق فما هو؟

ومعنى ذلك أن المهم هو صحة الأفكار أو صحة المعتقدات، وهذا الصدق يقاس بمدى حاجتنا العملية إلى هذه الأفكار، أو مدى ما تقدمه لنا المعتقدات من آثار ونتائج، لا يهم مصدر الفكرة، بل نتيجتها، ولا يهم البحث عن بداية المعتقدات،

بل عن نهايتها أو نتائجها، ما الذى يحدث فى حياتنا العملية من نتائج وآثار؟ ذلك هو معيار الصدق والحق، الذى ينطبق على جميع الأفكار وعلى جميع المعتقدات بغير استثناء. وإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أو الدينية أن لها قيمة فى الحياة المحسوسة، فهى أفكار صحيحة بالنسبة للبرجماتية.

ومعنى ذلك أن الصدق فى نظر البرجماتية، ليس غاية كما يقول العقليون، بل هو وسيلة لتحقيق أغراضنا العملية، وليس شيئاً ذاتياً من جوهر الفكرة، وإنما هو من صنعنا، فنحن الذين نقول عن الفكرة: إنها صادقة. يقول وليم جيمس: إن هذا التفكير صادق، لأنه مفيد، أو مفيد لأنه صادق. ولا يتحرج من إعلانه بأن الصدق والمنفعة صفتان مترادفتان للفكرة[1].

إذن الحقيقة ليست إلا ما يقودنا إلى النجاح فى الحياة، والمعتقدات الصحيحة هى وحدها التى تنتهى بنا إلى تحقيق أغراضنا الفعلية، وذلك لأن الحق لا يوجد أبداً منفصلاً عن الفعل أو السلوك، بل هو نفسه ليس إلا صورة من صور الفعل أو العمل الناجح، فنحن لا نفكر فى الخلاء، وإنما نفكر لنعيش، وعلى ذلك فإن أفكارنا ومعتقداتنا، ليست إلا وسائل لتحقيق أغراضنا فى الحياة، فالعقل كله فى خدمة الحياة أو السلوك العملى، وليس ثمة حقيقة مطلقة، بل هناك مجموعة متكثرة من الحقائق التى ترتبط بمنافع كل فرد منا فى حياته، ولا وجود لفكرة حقيقية فى ذاتها، لأن الفكرة تصبح حقيقية عن طريق آثارها. ومعنى ذلك أن الحقيقة تقبل على الفكرة وليست باطنة فيها، الحقيقة ليست إلا حدثاً يقبل على الفكرة. وصحة المعتقد أو الفكرة ليست راجعة إلى حقيقة باطنة فى المعتقد، بل ما يترجمه المعتقد من أثر عملى أو سلوكى.

ومن أجل ذلك ما يهاجم وليم جيمس صورنا الذهنية عن الأشياء، ويقول: إن هذه الصور مهما بلغت من الوضوح، فإنها لا يمكن أن تعدو الأشياء نفسها، فالنار العقلية لا يمكن أن توقد خشباً واقعياً، والماء العقلى عاجز عن أن يطفىء ناراً حتى ولو كانت هذه النار عقلية، وعلى العكس من ذلك، فإننا إذا كنا بإزاء أشياء أو

(1) د. محمود زيدان: وليم جيمس - دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٨ - ص ٦٢ .

أجسام واقعية، فإننا نستطيع دائماً أن نحقق نتائجها الوظيفية، وعلى ذلك فإن التجربة الواقعية مختلفة تماماً عن التجربة العقلية[1].

وبذلك يكون الحق عند وليم جيمس هو: «التحقق» من منفعة الفكرة بالتجربة، يزكى هذه النظرية عنده، أن العلم يجعل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة، ومن أجل هذا لا يجد العلماء غضاضة، فى أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات، فمن العبث إذن أن يوجد تطاحن بين النظريات المتضادة، وأن يستغرق الباحثين الجدل فى أيهما حق وأيهما باطل، فالنزاع بين الماديين والروحيين عبث ومضيعة للوقت، لأنه لن ينتهى إلى نتيجة تؤثر فى سلوكنا العملى. ولكن النظر إلى مستقبل العالم يرجح كفة المذهب الروحى، لأنه يملأ الإنسان أملاً ويثير فى نفسه التفاؤل، ويمكنه من احتمال متاعب الحياة. ومثل هذا يمكن أن يقال فى كل نزاع يثور بين نظريتين متضادتين. فالرأى قيمته فى منفعته فى الحياة، وصدقه مرهون بهذه المنفعة. أما الحق فى ذاته فلفظ أجوف لا يحمل معنى.

وجاء «جون ديوى» فجرى فى هذا التيار نفسه، فالحق عنده هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة، ولا يمكن أن تكون شيئاً آخر. وانتهى بهذا إلى مذهب «الذرائع»، وفيه رأى أن الحياة توافق بين الفرد وبيئته، ولهذا قال: إن العقل ليس أداة معرفة، بل أداة ترقية للحياة، وبهذا اتسع معنى البرجماتية فأصبح صواب الفكرة أو المبدأ، معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم، وليس مع حياة الفرد العملية فحسب.

وقد بدأ جون ديوى مذهبه بتحديد «كيف تفكر، ولماذا تفكر» وانتهى إلى القول بأن الإنسان بدأ يفكر ابتغاء أن يعيش، ويبقى على قيد الحياة ويحسن أحواله المعيشية. ويقول: «إن التفكير يتبع الكفاح، والفعل يتبع التفكير». ذلك أن الإنسان لا يفكر إلا إذا كانت لديه مشكلة يحاول التغلب عليها. ولو لم تكن عنده مشاكل، لكانت حياته عارية عن التفكير. وعلى هذا يلاحظ:

أ - أن التفكير لا يبدأ، إلا حيث توجد مشكلة أو اختلاط أو شك، ويراد حلها. فالتفكير لا يوجد، إلا حيث تكون هناك حاجة ومناسبة تدعو إليه. ومقياس نجاحه هو فى الدرجة التى بها يتغلب على المشكلة، أو يبدد الشك والاختلاط والحيرة.

---

(1) يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة - ص ١٥٧ - ١٥٨.

ب ـ إن التفكير ليس أمراً عشوائياً وبلا هدف، فالتأمل لا ينمو فقط من مجرد الحاجة أو الإشكال، بل يميل دائماً إلى الإشكال والحاجة. «والحاجة إلى حل مشكلة، هى العامل المرشد دائماً فى عملية التفكير» والمسألة التى تتطلب حلاً، والغموض الذى ينشد إيضاحاً، هذا ما يقود الفكر فى سبيل محدد. وما يساعدنا على التركيز فى التفكير ليس هو الهدوء والسكون، بل التحرك نحو هدف. وتركيز العقل على موضوع، يشبه التحكم فى السفينة كى تتخذ طريقاً معيناً. إن ذلك يقتضى تغييراً مستمراً للوضع مع وحدة التوجيه. وبالجملة، فإن طبيعة المشكلة هى التى تحدد غاية التفكير، والغاية تضبط عملية التفكير.

جـ ـ والوظيفة الأولى للتفكير هى حل المشكلة التى نواجهها، وإيضاح الغموض والاختلاط، والإجابة عن السؤال الماثل فى ذهننا. ونحن نتوقف عن التفكير إذا ما حلت هذه المشكلة. ولن نفكر بعد أو نستأنف التفكير، إلا إذا عرضت مشكلة جديدة أو بدا موقف محير جديد. «ومهمة التفكير التأملى هى إذن أن يحول الموقف ـ الذى يتسم بالغموض والشك والتنازع والاضطراب من أى نوع ـ أن يحوله إلى موقف واضح، محكم، منسجم، مستقر»[1].

وما دام الأمر كذلك، فإن الأفكار هى ـ أدوات» ننجز بها بعض النتائج المرغوب فيها. إنها تساعدنا على أن نعمل شيئاً، أو نفعل على وجه أفضل، أو أكثر ذكاء، أو أقرب إلى النجاح، خيراً مما لو كنا نعتمد على الغريزة أو الاندفاع وحدهما. «إن الأفكار لا تكون أفكاراً حقيقية، إلا إذا كانت أدوات نستعينها فى حل المشاكل»[2].

هذا هو تصور البراجماتيين لفكرة «الحق»، ويختلف البراجماتيون عن الوضعيين، فى أنهم لا يرفضون المعانى الميتافيزيقية رفضاً تاماً، كما يفعل الحسيون، بل إنهم قد يقبلونها إذا كانت مؤدية إلى منفعة عملية، ففكرة الألوهية والعالم الآخر والحساب الأخروى، تعتبر فى نظر البراجماتيين أفكاراً صحيحة، بمقدار ما تؤدى إليه من منفعة مؤكدة فى الحياة العملية.

---

(١) john Dewey: How we think? - New - york - 1933 - PP. 100 - 101.

(٢) Ibid: P. 133 .

وقارن: عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد ـ ص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

٣ ـ معيار التحقق عند الوضعيين المنطقيين Principle of Verification :

اتخذت الوضعية المنطقية مبدأ التحقق، محكماً لاختبار العبارات، لمعرفة ما يحتمل أن تحمله من معانى. ولهذا المبدأ خطره عند الوضعيين المنطقيين، فى تبريرهم استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث، فبهذا المبدأ يستطيع الباحث أن يختبر الألفاظ والعبارات اللغوية التى يستخدمها الناس أو يستعملها العلماء، ليعرف إن كانت ذات معنى، إلا متى كانت قضية تحليلية ـ كما هو حال القضايا الرياضية والمنطقية ـ أو قضية تركيبية يمكن التثبت من صحتها عن طريق الخبرة الحسية ـ كقضايا العلوم الطبيعية ـ وكل ما عدا هذين النوعين من العبارات كلام فارغ لا يحمل معنى. وهكذا يرد المبدأ صدق العبارات إلى الواقع.

إذن فمبدأ التحقق يتلخص فى القول، بأن معنى القضية ـ مع استثناء القضايا التحليلية ـ هو التحقق منها بالحس، والقضية التى لا يمكن التحقق منها فى حدود الخبرة الحسية، لا تحمل أى معنى، ولا يكفى القول بضرورة إمكان التحقق من كل قضية، حتى تكون ذات معنى، بل يجب أن يكون معناها متضمناً فى مدلول حسى، ومن ثم تكون القضية: «الله موجود» قضية فارغة لا تحمل معنى، لأن التحقق منها بالخبرة الحسية مستحيل. أما قولنا: «أحمد موجود فى الحجرة المجاورة» فقضية ذات معنى، لأن التثبت من وجوده أو عدمه ميسور عن طريق المشاهدة، فيما يقولون.

وقد صادف تطبيق هذا المبدأ صعوبات، فعدله الأستاذ «أير» بحيث يتفادى هذه الصعوبات، إذ رأى، أن ليس من الضرورى أن يكون التحقق ممكناً من الناحية العملية، ويكفى أن يكون ممكناً نظرياً ـ أى من حيث المبدأ ـ هذا فى نظره ميسور فى القضايا التى تتحدث عن أماكن بعيدة، فقولنا: «توجد جبال على الوجه المظلم من القمر» لا يشير إلى شىء يمكن مشاهدته بالفعل، ولكن القضية تشير إلى ما يحتمل أن أراه، لو تيسر لى الذهاب إلى هذا الوجه البعيد من القمر، وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جبال على الوجه الآخر من القمر.

من هذا نرى أن التحقق ـ فى غير القضايا التحليلية ـ يقصد إلى ربط القضايا بالواقع لاختبار صحتها، وهذا الواقع لا يقتصر على ما هو موجود فى الحاضر،

ولكنه يمتد إلى المستقبل كذلك، ومن القضايا ما تكفى مجرد الإشارة إلى اختبار معانيه، ومنها ما يقتضى اختباره تحليله إلى قضايا أبسط فأبسط، حتى تبلغ المرحلة التى ترى فيها القضية أصلاً من الواقع، عندئذ تخضع لمبدأ التحقق، ولو كان هذا على سبيل الإمكان المحض.

هذا هو المحك الذى اتخذته التجريبية المنطقية، مقياساً لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها، وبه أبقت على قضايا العلوم الطبيعية، وسلمت بقضايا الرياضة والمنطق على أنها تحصيل حاصل، واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث[1].

هذه هى كلمة سريعة عن طبيعة الحق ومقاييسه، من وجهة نظر فلسفية، وما من شك فى أن الباحث لا يستغنى فى فهمه للحق، عن المقاييس سالفة الذكر - مع كل ما يوجه إليها من اعتراضات - فلكل حالة حكمها، ومن الضلال أن نتعصب لمقياس دون مقياس، طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق من الباطل، ولو فى حالات دون أخرى.

---

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٤٠٥ وما بعدها، وقارن: محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها - ص ٢٨-٢٩.

ثانياً: قيمة الخير

كان للبحث فى الخير، والمقاييس التى تصطنع فى التمييز بينه وبين الشر، مكانه الملحوظ فى التفكير البشرى منذ أقدم العصور. واتسعت شقة الخلاف بين الفلاسفة فى تصورهم لطبيعة الخيرية ومقاييسها، وسوف نجمل فى هذا المقام، أظهر المذاهب التى وضعت فى طبيعة الخير ومقاييسه.

طبيعة الخيرية ومقاييسها:

عرف تاريخ التفكير الأخلاقى فى فهم الخيرية وتحديد مقياسها اتجاهين متباينين: يتمثل أولهما فى نظرية الحدسيين «من المثاليين» Intuitional theory. ويبدو ثانيهما فى نظرية الغائيين teleological theory ومنهم التجريبيين من الأخلاقيين.

فأما الحدسيون، فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة، لا يحدها زمان ولا مكان، وتمشياً مع هذا الرأى يقولون: إن المستوى أو المقياس الذى تقاس به الخيرية، ويميز به بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة، ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال، مطلق من قيود الزمان والمكان.

أما التجريبيون من الغائيين، فيرتد المقياس الذى يستخدم للتمييز بين الخير والشر عندهم، إلى ما ينشأ عن أفعال الإنسان من وجدانات اللذة والألم، فالفعل خير متى حقق أو توقع صاحبه أن يحقق نفعاً (أو لذة أو سعادة وكلها عند النفعيين تحمل معنى واحداً)، وهو شر متى أدى إلى ضرر أو ألم أو تعاسة. وهكذا ارتدت مدرسة النفعيين من التجريبيين، إلى التجربة الحسية أصلاً لمقاييسنا الأخلاقية، ومن هنا

اختلفت هذه المقاييس باختلاف الناس، وخضعت لأهداف التطور الذى يتحكم فى سائر الظواهر الاجتماعية.

أما تفصيل هذه الآراء، فهو: كالتالى:

أولاً: مذهب الحدسيين (المثاليين):

اتفق الحدسيون (المثاليون) - كما ذكرنا آنفاً - فى رد الخيرية إلى قوانين عامة مجردة، تسمو على قيود الزمان والمكان، وجعل المستوى الأخلاقى الذى يميز بين الخير والشر ثابتاً لا يتغير، ومطلقاً لا يحد. ولكنهم اختلفوا بعد هذا بين رده إلى: طبيعة الأفعال الإنسانية، أو إرجاعه إلى إرادة الله، أو جعله قائماً فى طبيعة العقل البشرى. وهم على هذا الخلاف يعودون إلى الاتفاق، على أن خيرية الأفعال أو شريتها، مرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها، على عكس ما ذهب التجريبيون عامة والنفعيون بوجه خاص (أى الطبيعيون من فلاسفة الأخلاق). وسوف نعرض للآراء الثلاثة السابقة، بشىء من التفصيل على النحو الآتى:

الرأى الأول: يرى أصحابه، أن مستوى الخيرية قائم فى طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتها، وقد نهض للدفاع عن هذا الرأى «كديروس + ١٦٨٨م» وغيره من أفلاطونيى كمبردج[١] فى القرن السابع عشر، فرأوا فى معرض الرد على «هوبز» - الذى رد الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق - أن الفرق بين الخير والشر، حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية، لأن فى طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيراً، وليس فى وسع الإنسان ولا فى وسع الله، أن يجعله شراً[٢].

---

(١) يرجع السبب فى نشأة أفلاطونيى كمبردج، إلى أن التفكير التجريبى فى إنجلترا قد نشط إبان القرن السابع عشر، فوفق بيكون فى وضع أسس المنهج الاستقرائى الحديث، ونجح لوك فى إقامة نظرية المعرفة على أسس تجريبية، وتمكن هوبز من وضع مذهبه السياسى الواقعى الذى أثار به معاصريه وخلفاءه من الأخلاقيين. وفى غمرة هذه الحركات التجريبية اعتنق طائفة من أساتذة كمبردج المبادئ الأفلاطونية كما تجلت فى الأفلاطونية المحدثة مشربة بالتفكير الديكارتى، فسموا بأفلاطونيى كمبردج، وكان فى مقدمة هؤلاء «كديروس»، «هنرى مور».

(٢) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٤٢٦ .

الرأى الثانى: أما الصورة الثانية للمذهب الحدسى، فتتمثل فى رأى القائلين بأن الخيرية مردها إلى الله، فالخير خير لأن الله أمر به[1]. وهذا هو رأى المدرسة اللاهوتية التى تصدرها «دنزسكوت + ١٣٠٨»، «ووليم أوكار + ١٣٤٩»، وقد تأثرت هذه المدرسة بالمذهب الديكارتى، الذى نحى الدين بعيداً عن نقد العقل، ورد التفرقة بين الخير والشر إلى إرادة الله، فبإرادته تعالى تصبح الفضيلة رذيلة أو الرذيلة فضيلة، وهذه هى الفكرة التى دان بها رجال اللاهوت ومضوا فيها حتى نهايتها، فقالوا: إن الله هو الذى يحدد خيرية الأفعال وشريتها، ولو أمر بالشر لكان خيراً، ولو نهى عن الخير لكان شراً، وعن هذا صدر مذهب الإطلاق اللاهوتى Divine absolutism، واعتنقه ديكارت الذى اعتبر الله ضامن العقل فى تفكيره، ومن ثم رد الحق والباطل أو الخير والشر إلى إرادة الله، وبها وحدها أمكن أن تساوى زوايا المثلث الثلاث قائمتين، أو كان يمكن بإرادته تعالى أن تساوى أى عدد من الزوايا.

وقد تصدى «كدير وس» من أفلاطونيى كمبردج، لبيان خطأ هذا الرأى ووجوه تناقضه - رغم تأثره بمذهب ديكارت العقلى - وصرح بأن التسليم برأى ديكارت، يفضى إلى القول بإمكان أن يصبح المكعب بأمر إلهى كروى الشكل. ورأى أن إرجاع كل شىء إلى حكم تعسفى - إلهياً كان أم إنسانياً - ينتهى بهدم العلم وانهيار البرهان العقلى، ويصبح الواجب الضرورى ممكناً، بل يستحيل مع هذا الغرض أن تضاف إلى الله نفسه صفات المعرفة والحكمة والخيرية، طالما ترتبت هذه الصفات على أمره ولم تكن مكونة لماهيته.

وقد تصدى «كديروس» لآراء المدرسة الاستقرائية، كما بدت فى مذهب هوبز لأنها - على حد قوله - أحيت المذهب السوفسطائى الذى أزال الفاصل بين الصواب والخطأ، وخلط بين الخير والشر، مع أن الفرق بينهما أزلى أبدى مطلق، لأن مرده إلى طبائع الأقوال والأفعال، وما تنطوى عليه من خصائص ذاتية لا تقبل التغير. فالتضحية فى سبيل المجموع فى طبيعتها، من صفات البذل والعطاء وما يوجب وصفها بالخير، فى كل زمان ومكان، والقتل فى طبيعته من خصائص العدوان

---

(١) كولبه: المدخل إلى الفلسفة - ص ٣١٠.

الهمجى، ما يحتم اعتباره شراً على الدوام أبداً. وهكذا يبدو الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية يدركها العقل، كما يدرك علاقات المكان والعدد.

هكذا رفض «كديروس» مذهب المطلق فى اللاهوت، كما رفضه فى مجال السياسة، حين أنكر رأى «هوبز» فى تعليق الخيرية على إرادة الحاكم المستبد، وبهذا فصل بين خيرية الأفعال أو شريتها، وتحكم الإرادة - إلهية كانت أم إنسانية - وأرجعها إلى طبائع الأفعال، كما تبدو فى خصائصها الذاتية وصفاتها الجوهرية. أما الإرادة - إلهية أو إنسانية - فإنها لا تستطيع أن تجعل من الشكل الذى ليس له ثلاث زوايا مثلثاً، وكذلك الحال فى الأخلاق[1].

هكذا انتهى أفلاطونيو كمبردج إلى القول بأن مبادئ الأخلاق واضحة بذاتها، وأن قوتها الحقيقية مرجعها إلى الإرادة التى تستند إلى العقل من حيث هى كذلك. ويمكننا القول: إن المعتزلة فى الإسلام قد سبقوا أفلاطونيى كمبردج إلى اتجاههم السالف الذكر بنحو تسعة قرون من الزمان، وكان موقف المعتزلة رداً على أهل السلف من المسلمين، وقد سبقوا بدورهم متأخرى علماء اللاهوت الذين تصدى للرد عليهم أفلاطونيو كمبردج. ولطرافة هذه الظاهرة نقف عندها قليلاً:

سبق أهل السلف وعلماء الحديث فى الإسلام، متأخرى علماء اللاهوت فى الغرب ببضعة قرون من الزمان، حين ردوا خيرية الأفعال وشريتها إلى إرادة الله. فالخير ما حسَّنه الشرع وأثنى عليه، والشر ما قبَّحه الشرع ونفَّر منه، ولو أمر الشارع بالكذب لكان خيراً، ولو نهى عن الصدق لكان شراً. أى أن الأمر الإلهى هو السبب فى كون الفعل خيراً، والنهى الإلهى هو السبب فى كون الفعل شر، إذن فليس ثمة فعل يمكن اعتباره خيراً فى ذاته أو شراً فى ذاته، يشهد بهذا أن القتل يذم حين يقع بغير موجب، ويمتدح حين يكون قصاصاً.

ولكن المعتزلة قد رفضوا هذا الرأى، بنظريتهم فى الحسن والقبح العقليين، كما رفض أفلاطونيو كمبردج رأى علماء اللاهوت المشابه له. قال المعتزلة: إن فى الأفعال خصائص ذاتية توجب اعتبارها خيراً أو شراً، فالله يأمر بالخير لأنه فى ذاته حسن، وينهى عن الشر لأنه فى ذاته قبح، ومن أجل هذا استطاع العقل بطبيعته أن

(١) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق - ص ٢٣٢ وما بعدها.

يميز بين الخير والشر قبل أن يرد بهما شرع، وكان الإنسان مكلفاً باتباع الدين ولو لم تبلغه الرسالة[1]. ومعنى هذا أن الأمر أو النهى الإلهى نتيجة لطبيعة الفعل، وليس سبباً فى خيريته أو شريته. وواضح من هذا سبق مفكرى الإسلام لمفكرى الغرب، سبقاً لا يدع مجالاً لاعتراض[2].

الرأى الثالث: أما مذهب الحدسيين، الذى يرد مقياس الخيرية إلى طبيعة العقل البشرى، فيمثله «إمانويل كانط» الذى يتفق مع غيره من الحدسيين، فى أن هذا المستوى ثابت لا يتغير ،عام مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال. ولكنه يخالف الحدسيين الذين أسلفنا ذكرهم، فى رد هذا المستوى إلى طبيعة العقل، وعدم اعتباره مستقلاً عنه على النحو الذى أسلفناه.

إن مستوى القيم الأخلاقية عند «كانط»، مرهون بإرادة الجنس البشرى، فإن الإنسان يكون خيراً، إذا حاول أن يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشر جميعاً. إنه يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا، ويطاع لذاته، ومن أجل هذا سماه كانط أمراً مطلقاً Categorical imperative، وصيغته «ينبغى ألا أتصرف إلا بطريقة أستطيع أن أريد جعل قانون تصرفى، قانوناً عاماً للناس جميعاً. وهذا هو الشرط الأقصى لكل القوانين والأحكام الخلقية، وهو الأصل الذى تصدر عنه جميع القوانين.

وبمقدار ما يتوخى الإنسان التصرف بمقتضى المبادئ الموضوعية، توصف إرادته وأفعاله بأنها خيرة. ولكن الناس لا يخضعون سلوكهم لمثل هذه المبادئ الموضوعية دوماً، ومعنى هذا أن أفعال الإنسان ضرورية من الناحية الموضوعية، ممكنة من الناحية الذاتية.

وتبدو المبادئ الموضوعية، فى نظر الذين لم يستكمل العقل سيطرته على سلوكهم، وكأنها تقهر إرادتهم، أو كأنها مفروضة عليهم من سلطة

---

(١) انظر: أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ـ تحقيق: هـ . ريتر ـ مطبعة الدولة ـ استانبول ـ ١٩٢٩ ـ ص ٣٢٠ ـ ٣٢١، أبو المعالى الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ـ تحقيق: محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد ـ مكتبة الخانجى ـ القاهرة ـ ١٩٥٠ ـ ص ٢٥٨ .

(٢) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ـ ص ٣٣٥ـ٣٣٦ .

خارجية. ولا تتمثل فى نظرهم الطريقة التى تنكشف عن طريقها إرادتهم، كما هو الحال عند الذين تهيأت لعقولهم السيطرة الكاملة على سلوكهم، فإذا بدا المبدأ الموضوعى ملزماً عن قهر أو إكراه، كان أمراً Command or imperative (فإن كانط لم يميز فى وضوح بين اللفظين)، وجميع الأوامر يمكن التعبير عنها بقولنا: «ينبغى»، وهو لفظ يصور الإلزام القائم بين المبدأ والإرادة، ويفترض فعلاً يوجبه مبدأ موضوعى ملزم لكل كائن عاقل، فالأوامر ملزمة من حيث هى مبادئ موضوعية، ومطابقة الأفعال الإنسانية لهذه الأوامر تتضمن القول بأنها «خير».

وأول ما يميز هذا الأمر أنه «كلى صورى»، فهو خطاب موجه للإنسان بما هو إنسان، وهو لا ينطوى على غايات يراد تحقيقها، ولا يفتقر إلى تجربة تؤيده.

ويتدرج كانط إلى صيغة أخص من الصيغة السابقة فيقول: «افعل طبقاً لقاعدة تريد أن تجعلها قانوناً عاماً للطبيعة، فالإنسان الفاضل لا يتصرف مسوقاً بهوى، ولا مدفوعاً بمصلحة ذاتية، بل إن مرد خيريته، إلى أنه يخضع سلوكه لمبدأ موضوعى صحيح بالنسبة له ولغيره من الناس، وهذا هو جوهر الأخلاقية.

إن القاعدة تقضى بأن نتصرف وفاقاً لما توجبه «الإرادة الخيرة»، وهى توجب علينا أن نتصرف فى كل حالة بموجب مبادئ عامة، نعرف عن طريق الحدس أنها ملزمة لنا من الناحية الأخلاقية، وبالبحث عقلياً فى هذه المبادئ، نتبين أنها المبادئ الوحيدة التى لا تناقض ذاتها، ومعنى هذا عند كانط أن آية السلوك الخلقى، إمكان تعميمه من غير تناقض. أما السلوك اللاأخلاقى فإنه إذا عمم ناقض نفسه.

إن القانون من وضع العقل ومن ثم كان موضوعياً، يعمل بمقتضاه كل كائن عاقل، ومن هنا قيل: إن القانون الأخلاقى ذاتى، من حيث أن الذى يخضع له هو مشرعه، وموضوعى فى نفس الوقت من حيث أنه واحد لجميع العقلاء، أولئك الذين يؤلفون مملكة الغايات، فكل منهم غاية فى ذاته[1].

---

(١) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق - ص ٤٢٣ وما بعدها، وانظر لنفس المؤلف: أسس الفلسفة - ص٤٢٧، عبد الرحمن بدوى، الأخلاق عند كانط - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٩ - ص ٥٨ وما بعدها، وقارن: زكريا إبراهيم: كانط «الفلسفة النقدية» - مكتبة مصر - القاهرة - د. ت - ص ١٣١ وما بعدها.

ثانياً: مذهب الغائيين:

عكس جمهرة التجريبيين آية الاتجاه الحدسى، فاهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقى. وردوا إليها ـ لا إلى بواعث الأفعال ـ كل قيمة خلقية. وقد تجلى الاتجاه الغائى فى ثلاث صور نجملها فيما يلى:

١ ـ مذهب المنفعة أو اللذة Hedonism :

جعل أتباع هذا المذهب «المنفعة» أو «اللذة» غاية الأفعال الإنسانية، ومقياس خيريتها. وفى طليعة الذين أيدوا هذا الاتجاه، القورينائية والأبيقورية قديماً، وأتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarnism حديثاً.

ويمثل القورينائية ـ أرستبوس «الذى أوجب ألا يأتى الإنسان فعلاً، إلا طمعاً فى تحقيق لذة أو تفادياً لألم، ويرى أن الناس على اتفاق فى أن اللذة هى الخير الأقصى، وأن قيمة الفلسفة، تقوم فى أنها تهدى أصحابها إلى اختيار أحسن اللذات. وعلى الإنسان أن يستمتع باللذات دون أن يأذن لها باستعباده. ولما كان الشائع بين دعاة المنفعة قديماً ـ بل حديثاً أيضاً ـ هو التوحيد بين المنفعة واللذة والسعادة، فقد استند إلى القول بأن الغاية الوحيدة للفضيلة هى المنفعة، وجاهر بالدعوة إلى اللذة غاية قصوى لحياة الإنسان.

وقد أقام «ارستبوس» الأخلاق على وجدان اللذة، وجاهر بأن اللذة هى الخير الأقصى، وهى غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية، وصرح بأنها نداء الطبيعة، فمن الضلال أن نستحى من إروائها أو نتردد فى إرضائها. وإذا كان العرف الاجتماعى لا يبيح المجاهرة بإشباعها، وجب احتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعية المألوفة.

وهكذا أنكر القورينائية لذات العقل والروح، واقتصروا على القول بأن اللذة الحسية العاجلة خير أقصى، وما عاق إرواءها شر محض[1].

---

(١) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ـ ص ٦٨ ـ ٦٩، زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ـ د.ت ـ ص ١١٥ ـ ١١٦.

أما الأبيقورية فقد أقاموا الأخلاقية على وجدان اللذة، كما فعل أسلافهم من القورينائية [1]، فقال «أبيقور» مع سلفه «أرستبوس» إن: اللذة هى الخير الأسمى، والألم هوالشر الأقصى، وليس للفضيلة قيمة فى ذاتها، ولكن قيمتها تستمد من اللذات التى تقترن بها، وهذا هو أساس الأخلاقية عند أبيقور الذى كان برغم هذا متزهداً. ولكنه عدل مدلول اللذة وجعله أرحب وأنبل مما كان عند سلفه.

أقر أبيقور اللذة الحسية، لأن الإنسان كالحيوان من حيث أنه يطلب لذته منساقاً بفطرته، وإن سخر عقله لتهيئة الوسائل المؤدية إليها، واعتبر كل لذة خيراً ما لم تقترن بألم فتصبح من أجل هذا شراً. بل رأى أن الألم إذا نجمت عنه لذة، وجب طلبه، فتحول مذهب اللذة عنده إلى مذهب فى المنفعة. وفى ضوء هذا توخى اللذة التى تدوم طوال الحياة، أى أنه دعا إلى الحياة السعيدة، ومن أجل هذا رأى، أن يحرص الإنسان على ألا تستعبده رغبة شخصية أو لذة فردية، وأوجب عليه أن يسيطر على شهواته ويتحكم فى أهوائه، وأن يتخلى عن اللذة متى أدت إلى ألم يكبرها، وأن يحتمل الألم من أجل لذة يتوقعها من وراء احتماله.

بهذا آثر أبيقور اللذات الروحية والعقلية على لذات الحس، لأن الجسم يحس باللذة والألم ما بقيا، ولا يستطيع أن يذكر آثارهما بعد انتهائهما، ولا أن يتوقع حدوثهما فى المستقبل. إن العقل هو الذى يستطيع أن يذكر ما مضى، وأن يتصور ما هو آت. إن لذة الحس هى لذة الجسم فى حاضره، وتوقع ألم مقبل قلق عقلى، وتذكر سرور سابق متعة حاضرة، ومن أجل هذا وجب أن ننشد طمأنينة العقل، وأن نذكر أن لذات الحس قصيرة الأمد، ولذات الروح أبقى وأدوم. ففى وسع العقل أن يخفف حدة الألم الجسمانى بتذكر المتعة الماضية أو توقع اللذة المقبلة. وبهذا تنشأ التفرقة بين كيف اللذات وأنواعها عند أبيقور، لأنه اعترف بالوجدان الناشئ عن تذكر الماضى وتوقع المستقبل ومن أجل هذا صور الحكيم الأبيقورى وهو يتطلع إلى السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة. وإذا كان «أرستبوس» قد أشفق من التقيد بالمستقبل، وطالب بالتحرر من عبوديته، فإن «أبيقور» يرى أن التحرر من

(١) توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق - دار النهضة العربية - القاهرة - د. ت - ص ٥٠ وما بعدها.

المستقبل عبودية للحاضر، وإن كان يصرح مع هذا بأن لذة العقل، هى التفكير فى لذة الحس، وأنه لا يتصور «الخير» بعيداً عن لذة الذوق والسمع والبصر، ويجاهر بأن بداية كل خير تقوم فى لذة العقل، هى التفكير فى لذة الحس وأنه لا يتصور «الخير» بعيداً عن لذة المعدة، مع أن أبيقور كان - مع هذا - أقرب ما يكون إلى الزهد[1].

ويلتقى النفعيون عند القول بأن المنفعة (أو اللذة أو السعادة)، هى وحدها الخير الأقصى، أى المرغوب فيه لذاته دون نتائجه، والضرر أو الألم وحده هو الشر الأقصى. وينشأ عن هذا أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً إلا متى حققت، أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً، فإن أدت إلى ضرر أو عاقت نفعاً كانت شراً. وبهذا توقفت الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها، وأصبحت المنفعة مقياس «الخيرية» ومعيار التقييم. ومن أصحاب هذا الاتجاه من تطلع إلى تحقيق اللذة أو المنفعة الفردية، حسية عاجلة - فيما ذهب القورينائية - أو حسية وعقلية وروحية - فيما أراد الأبيقورية -، وهى فى كل الحالات منفعة شخصية فردية فيما بدا من مذهب «هوبز»، أولئك جميعاً هم أصحاب مذهب «اللذة الفردى أو الأنانى».

ولكن المنفعة الفردية قد تحولت عند المحدثين، إلى ضرورة العمل لمصلحة المجموع، فطالب أصحاب مذهب المنفعة العامة بتحقيق أكبر قدر من السعادة، لأكبر عدد من الناس، ونشأت نواة الاتجاه قبيل هوبز، على يد «فرنسيس بيكون + ١٦٢٦»، الذى احتلت عنده فكرة الصالح العام مكان الصدارة، فى التشريع والأخلاق. وأكد بعده «كمبرلند + ١٧١٨» خير الجميع غاية عليا لسلوك الإنسان، ومعياراً أقصى لتقييم أفعاله، فأصبح «الخير العام» قانون الأخلاق الأسمى، وبه تتحقق سعادة الفرد والجماعة معاً. وسار فى هذا الاتجاه «شافتسبرى + ١٧١٣» فربط خير الفرد بخير المجموع، وقال على عكس مذهب هوبز: إن الخيرية لا تكون إلا متى نزع الإنسان من تلقاء نفسه وبغير ضغط خارجى، إلى ترقية خير المجتمع الإنسانى وسعادته. وجاء «هاتشيسون»، فتوصل إلى صيغة المذهب النفعى الذى

---

(١) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق - ص ١٣٠ - ١٣١، زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية - ص ١١٦.

نحن بصدده، إذ جعل غاية السلوك، تحقيق «أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» فكان بهذا أول رواد مذهب المنفعة العامة. وساير هذا التيار «بطلر + ١٧٥٢» وغيره ممن اعتنقوا هذا الاتجاه الذى يبشر بمصلحة المجموع[١].

٢ ـ مذهب الطاقة «أو المذهب الحيوى» Energism :

يعيب أتباع هذا المذهب مذهب اللذة القصوى وأوضحوا تهافته، وجعلوا الغاية التى تقاس بها خيرية الأفعال، إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد، وليست اللذة إلا عنصراً واحداً من عناصر هذا الإشباع، فمذهب اللذة معيب، لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قوى الإنسان، كالتماس العلم والتضحية فى سبيل المبدأ، أو حب المرء لأقرانه أو إبداع الفن . . وغير هذا كثير.

ويتمثل هذا المذهب فى صورتين :

أ ـ مذهب الطاقة الغيرى Altruistic energism :

ينظر أتباعه إلى قوى الفرد التى يراد إشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخير، وبها يتميز الخير من الشر، ينظرون إليها من حيث دلالتها الاجتماعية، فصاحبه إنما يعيش ويتحرك وسط مجتمع، فمن واجبه أن يوجه نزعاته وقواه إلى خدمة الآخرين. وقد أيد هذا الرأى أفلاطون وأرسطو قديماً، بل هذا هو اتجاه جمهرة الأخلاقيين قديماً وحديثاً[٢]. ولنأخذ أفلاطون وأرسطو كممثلين لهذا الاتجاه.

إن جميع الموجودات عند أفلاطون تحقق «مثالها»، بالقياس إلى أنها تحقق غايتها أو خيرها الذى هيئت له، ولكن هذه الغاية لا تكون خيراً حقيقياً، إلا بمقدار اتصالها بغاية المجموع القصوى أو خيره الأسمى، فالإنسان كصورة مصغرة للكون،

---

(١) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ـ ص ٢١٥ وما بعدها، وله أيضاً : مذهب المنفعة العامة ـ الفصل الأول بوجه خاص، وقارن : زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ـ ص ١٤٧ وما بعدها. ويلاحظ أن أساس المذهب عند دعاة المنفعة ـ فردية أو جماعية ـ هو الاعتقاد فى صواب مذهب «اللذة السيكولوجى» وهو الذى يقرر أن الإنسان يلتمس «بفعله» كل ما يحقق لذته أو منفعته، ويصدق هذا حتى على الذين جعلوا غاية الأفعال الإنسانية منفعة المجموع، فكانوا أنانيين حتى فى تصورهم للصالح العام.

(٢) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ـ ص ٤٢٩ .

بغاية المجموع القصوى أو خيره الأسمى، فالإنسان كصورة مصغرة للكون، لا يسعه أن يصيب خيراً أو يكون له وجود، إلا متى كان مستمداً من خير العالم ووجوده. وهكذا نجد أن أفلاطون لم يبتعد عن تحديد سقراط للفلسفة، بأنها دراسة الخير الإنساني[1].

أما أرسطو فإن الخير عنده، ما يقصد إليه الكل، وبهذا أقر «الغائية» فى حياة الإنسان، وجاهر بأن الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية، بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. ومن هنا أخذ أرسطو نفسه بالبحث عن غاية الحياة، فتوخى الكشف عن الغاية القصوى، التى لا تكون أداة لغاية أبعد منها، ومن ثم تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان، وتكون قيمتها فى ذاتها وليست خارجها، فتوصل إلى الخير الأقصى، وآيته أن يُختار لذّاته لا لغاية أبعد منه، وأن يكفى وحده لإسعاد الإنسان، وهو يقوم فى السعادة كما بدت فى تصوره.

والسعادة بهذه الدلالة، تحمل معنى يباعد بينه وبين القائلين بها، ممن وحدوا بينها وبين اللذة قدماء ومحدثين، فإن هؤلاء جميعاً قد أقاموا سعادة الفرد أو المجموع على أساس أنانى، وتأدى هذا بالنفعيين إلى العجز عن الانتقال من مصلحة الفرد، إلى مصلحة المجموع. ولكن أرسطو لم يهمل مصلحة الجماعة التى ينتمى إليها الإنسان. ويعد اتجاهه أقرب إلى مذاهب العقليين والحدسيين، منه إلى مذاهب الحسيين، من حيث أن أخلاقية الفعل عنده مرجعها إلى بواعثه دون نتائجه، وقوانين الأخلاق عامة مطلقة وليست نسبية مشروطة[2].

ب ـ مذهب الطاقة الأنانى Egoistic Energism :

يرد أتباعه مستوى الخيرية إلى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته، من غير اهتمام ـ أو مع اهتمام ضئيل ـ بالظروف الاجتماعية، وقوام الأخلاقية عند دعاة هذا المذهب صراع من أجل البقاء ـ بقاء الأصلح ـ فالطبيعة تعمل عن طريق توكيد الذات وإقرار النزعات الفردية، وكذلك ينبغى أن يكون تصرف الإنسان، وهكذا ارتفع صوت

---

(١) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ـ ص ٧٥.

(٢) توفيق الطويل فلسفة الأخلاق ـ ص ٨٤.

الاتجاه حديثاً «فردريك نيتشه».

تأثر «فردريك نيتشه + ١٩٠٠» فى آرائه بنظرية التطور عند «داروين»، وملخصها أن الكائنات الحية يتفاعل بعضها مع البيئة، وتتشكل بمقتضى البيئة الجديدة التى تنتقل إليها. فإذا تغيرت البيئة فلن يعيش فيها إلا الكائنات التى تستطيع أن تلائم بين نفسها، وبين هذه البيئة الجديدة. وهذا ما يسميه داروين «بقاء الأصلح». وليس الأصلح هو الأقوى، وإنما الأصلح هو الذى يستطيع أن يتلاءم مع البيئة الجديدة.

وقد شرح داروين فى كتابه « أصل الأنواع» نظريته، التى تعتمد على ثلاثة مبادئ هى: تنازع البقاء، بقاء الأصلح، والانتخاب الطبيعى.

ومعنى تنازع البقاء: أن العالم محدود، أو أن البيئة محدودة، وتتوالد فى البيئة كائنات لا حصر لها تتنازع تنازعاً شديداً. وهنا يكون البقاء للأصلح، أى لمن يقوى على غيره، ولمن يلائم بين نفسه وبين هذه البيئة. وفى الوقت نفسه، فإن البيئة متغيرة باستمرار، فقد مر على الأرض عصر جليدى مثلاً، كانت البيئة فيه مختلفة عما هى عليه الآن. وفى هذه الحالة يحدث بين الكائنات نوع من الانتخاب، لمن يصلح لهذه البيئة الجديدة[1].

وجاء نيتشه فطالب فى جرأة، بتطبيق نتائج التنازع على البقاء على مجال الأخلاق، وإقامة الأخلاق على أساس بيولوجى. وقد أنكر «نيتشه» وجود قيم مطلقة أو معايير ثابتة لا تتغير، ورفض القول بإرجاعها إلى الله، كما أنكر القول بردها إلى العقل، فأنكر بالتالى وجود خير فى ذاته، أو حق فى ذاته، ورأى أن مرد المعايير إلى الإنسان الذى يتغير بتغير ظروفه وأحواله، ولتأييد هذا الرأى أرخ الأخلاق وصنف الأحكام الخلقية التى أصدرتها الشعوب، فى ماضى عصورها، وربط بين هذه الأحكام وأصحابها، وعرف بهذا أى صنف من هذه الأحكام أقدر على البقاء.

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى: دارون: أصل الأنواع - ترجمة: إسماعيل مظهر - مكتبة النهضة - بيروت - ١٩٧٣، إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة - ص ٢٢٢ وما بعدها.

على البقاء. وانتهى من هذا إلى القول بأن القيم والمعايير الخلقية، تختلف باختلاف زمانها ومكانها، وتأدى إلى القول بوجود صنفين من الأخلاق، أخلاق السادة وأخلاق العبيد[1].

٣ - مذهب دعاة الخير الأقصى:

يرى أصحابه أن الخير الأقصى يختار لذاته، ويكفى وحده لإسعاد صاحبه، وقد قال بذلك من القدماء سقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد اتخذوا السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان.

وقد رفض سقراط قول السوفسطائيين بأن اللذة غاية لأفعالنا. وطالب بالسعادة التى تقوم عنده فى سيطرة العقل، على دوافع الشهوة ونوازع الهوى، ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال، ومتى عرف الإنسان ماهيته وأدرك «خيره» أتاه لا محالة، لأن الفضيلة وليدة المعرفة، فمتى عرفت «الخير» حرصت على فعله، ومتى أدركت الشر توخت أن تتجنبه، ولا يأتى الشر إلا من جهله[2].

ويعرض أفلاطون للبحث فى الخير الأقصى، وكان سقراط قد ذهب إلى أن الخير هو السعادة، التى اعتبرها غاية كل فعل أخلاقى. وجاء أفلاطون فشارك أستاذه فى رفض الموقف السوفسطائى، فى التوحيد بين الفضيلة واللذة الفردية، واعتنق فكرته عن السعادة، وإن جاهر بأن السعادة تقترن بالعدالة، فكيف تتحقق العدالة عنده؟

فى النفس قوى ثلاث هى: القوة الناطقة والشهوانية والغضبية، وتديرها ثلاث فضائل هى على التوالى: الحكمة والعفة والشجاعة. والأولى أسماها وأكرمها، والحكيم هو الذى يلزم الاعتدال ويتمسك بالعفة ويزهد فى اللذة. ومتى خضعت الشهوية للغضبية، وأذعنت الغضبية للعقل، تحققت العدالة. والسعادة عند أفلاطون تقترن بهذه العدالة، والعادل سعيد وإن أصابته المحن ونزلت به الكوارث، وخلت حياته من اللذات والمتع، وهذه السعادة عنده هى الخير الأقصى[3].

---

(١) انظر تفاصيل رأى نيتشه فى: توفيق الطويل - فلسفة الأخلاق - ص ٢٥٣ وما بعدها.
(٢) المرجع السابق: ص ٥١.
(٣) المرجع السابق: ص ٧٦.

أما أرسطو فيبدأ بحثه فى الأخلاق، بالبحث فى الخير الأقصى والسعادة فيقول: إنه ليس هناك من عمل أو علم، إلا وكانت الغاية منه تحقيق خير ما، ولكن لما كانت الغايات والخيرات كثيرة ومتنوعة، فينبغى علينا أن نبحث عن ذلك الخير الذى تهدف إليه الحياة السياسية، فهذا هو الخير الأقصى، الذى تتجه إليه فى النهاية كل أعمالنا ونشاطنا. وهناك إجماع بين الخاصة والعامة على أن هذا الخير هو السعادة.

فإذا صح أن السعادة هى الخير الأقصى، فإنما هى كذلك لأننا نرغب فيها لذاتها وليس لأنها وسيلة لشىء آخر، فالغنى والمجد والقوة لا نرغب فيها لذاتها، ولا نعدها خيرات، إلا لأننا نتصورها وسائل إلى تحقيق السعادة. وإذا كنا متفقين على أن السعادة هى الخير الأقصى، فإنما هى كذلك لأنها تناسبنا كبشر، فهى الخير المناسب للإنسان.

٤ ـ مذهب الزهد والتنسك Asceticism:

هو نظرية سلبية فى تصور الخيرية، تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس، وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها، وتنكر العلاقات والالتزامات الاجتماعية، وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها. وتبدو هذه النظرية فى معتقدات دينية كالبوذية[١]. وعند مدارس فلسفية كالكلبية والرواقية.

وقد مضى الكلبية فى اتجاه سقراط، الذى يتجاهل آراء الناس اعتزازاً منه برأيه، الذى يتوصل إليه عن تفكير ونظر، مضوا فى هذا الاتجاه حتى احتقروا العرف الاجتماعى، واستخفوا بالأوضاع المألوفة عند الناس، وقالوا: إن الفضيلة وحدها هى الخير، والرذيلة وحدها هى الشر، ولا شىء سواهما يمكن اعتباره خيراً أو شراً، فأدى بهم هذا إلى «عدم اكتراث» بخيرات الحياة، وأوصوا بعدم الاكتراث تجاه الثروة واللذة والراحة والملكية، ونحوها من خيرات[٢].

أما الرواقية، فقد احتقروا الأهواء والشهوات أيضاً، واعتبروها مخالفة فى جوهرها لمنطق العقل، ومن ثم طالبوا باستئصالها وإبادتها ما أمكن ذلك ـ وهذا ما

(١) انظر تفاصيل آراء البوذية فى: جون كولر: الفكر الشرقى القديم ـ ص ١٨٥ وما بعدها.
(٢) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ـ ص ٦٣.

سموه بالأباثيا Apathy ، وهو شعور الإنسان باللامبالاة وانعدام إحساسه بما حوله، وإماتة الذات، واعتبروا الحياة حرباً أو معركة يشنها العقل لإماتة الشهوات، وإبادة الأهواء ومحوها من الوجود. فكان طبيعياً أن تنتهى الأخلاق الرواقية بمذهب فى الزهد الموغل الذى ينقصه التوازن، تحقيقاً لنوع من السعادة السلبية اعتبروه غاية الحياة القصوى[1].

وهكذا يتفق دعاة الغائية فى الأخلاق، على التماس المستوى الأخلاقى فى نتائج الأفعال الإنسانية دون بواعثها، فينشده صاحب اللذة فى لذاته - الفردية فيما يقول الأبيقوريون، أو الجماعية فيما يقول أتباع المنفعة العامة - ويرفض المذهب الحيوى اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية، ويطالب بإشباع ما يحفظ شخصية الفرد وينميها، إما عن طريق الأثرة والنزعات الفردية، أو عن طريق الغيرية والتضحية فى سبيل الجماعة. ويأمل الزهدة والنساك فى تحقيق الخيرية بإنكار الذات، الذى يعتبر خيراً فى ذاته - فيما يقول الكلبية - أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسمى فيما بعد، كما يقول أصحاب الزهد الدينى.

هذا هو مجمل المذاهب التى وضعها فلاسفة الأخلاق، فى تصوير الخيرية وتحديد مقاييسها.

والواقع أن فى الاتجاه الحدسى والاتجاه الغائى السالفى الذكر، بمختلف صورهما، عناصر حق وعناصر ضلال، فالاتجاه الحدسى يجعل مستوى الخيرية مستقل عن تجارب الحياة ومطالبها، وهذا حسن من حيث المبدأ، والاتجاه الغائى يربط بين الخيرية وشئون الحياة العملية، فييسر البحث العلمى فى الأخلاق. ولكن كلا الاتجاهين على حدة غير مقبول، فالأول يترك فكرة الخيرية بعيدة عن الأذهان، جافة مجردة فى التصور، بينما يسلب الاتجاه الغائى الأخلاقية سلطتها المطلقة.

---

(١) المرجع السابق: ص ١٠٨-١٠٩.

ثالثاً: قيمة الجمال

هناك ثلاث مشكلات أثارت الخلاف بين الباحثين، وهي: طبيعة الجمال وماهيته، وتقويم الجمال، أو المقاييس التى تصطنع فى التمييز بين الجمال والقبح، ثم علاقة الخيرية بالجمال. وسوف نلقى نظرة سريعة على المشكلات الثلاثة، تاركين لمن يطلب المزيد الرجوع إلى المراجع الموجودة بهوامش هذه الصفحات.

١ ـ طبيعة الجمال: الذاتية والموضوعية:

كانت طبيعة الجمال مثاراً لخلاف الباحثين، مما أدى إلى وضع مجموعة من النظريات حلاً لها، وحسبنا أن نشير إلى النزاع الذى ثار بين مدرستين، تعد إحداهما الجمال صفات أو خصائص عينية موضوعية، مستقلة عن العقل الذى يدركها، ولا ترى المدرسة الثانية للجمال وجوداً موضوعياً، فترده إلى القوى التى تدركه.

أ ـ الموقف الموضوعى:

يرى أصحاب هذا الموقف، أن الجمال صفة حالة فى الشىء الجميل، تلازمه وتقوم فيه، وتنبث فى أرجائه بصرف النظر عن وجود عقل، يقوم بإدراك هذه الصفة أو تذوقها. إذن فللجمال عند أتباع هذه المدرسة وجود موضوعى، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذى يدركها، بل هى تأتى من الخارج وتفرض نفسها على ذهن المتأمل، بحيث لا يستطيع تعديلها. ولهذا وحسب وجهة نظر هذه المدرسة، فإن الناس جميعاً يتفقون فى تذوق الشىء الجميل، والاستمتاع به فى كل زمان ومكان. وقد كان أفلاطون على رأس من

ينادون بموضوعية الأحكام الجمالية، حيث نجده يجعل للجمال مثالاً بالذات. والمثل عند أفلاطون هي أسس الموجودات وهي أصول الأحكام وهي الحقائق المثالية، أي هي التي تقوم على أساسها الموضوعية في عالم الحس، إن كان ثمة ما يسمح بقيام الموضوعية في هذا العالم في مذهب كمذهب أفلاطون، إذن فهذه المدرسة، ومن شخصياتها المحدثة «برايس ١٧٩١» توحد بين الحق والجمال، وتضع معايير للجمال تشبه معايير الحق، أي أنه يمكن أن نقول عن الشيء الجميل - على هذا الأساس - أنه صواب، والشيء القبيح أنه خطأ.

وإذا حللنا هذا الموقف، وجدنا أنه يرجع إلى النظرة اليونانية القديمة، القائلة بتطابق القيم الثلاث على أساس فكرة الكمال. فلما كان الحق يعد كمالاً في ذاته، أي أنه اكتمال الصواب، وكان الخير كمالاً أيضاً، والجمال كمالاً أي تحقق الانسجام التام في الشيء الموجود، فإن الحق يكون خيرًا لأن كلا الاثنين كامل، ويتصل بأسباب الكمال، وكذلك فالحق جميل، لأن الجمال تمام الانسجام فهو كمال للموجود، وإذن فالحق جمال وخير، وكذلك الخير حق وجمال، وبالتالي يصبح الجمال حقاً وخيراً.

وعلى هذا الأساس، نستطيع أن نفهم السبب في قيام هذه النظرة اليونانية الأصلية للجمال، على اعتبار أنه يخضع لحكمنا بالصواب أو بالخطأ، كما هو الحال في نظرتنا إلى الحق وفي تقويمنا له.

ولما كانت الفنون محاكاة وتقليداً للطبيعة، عند هذه المدرسة وعند زعيمها أفلاطون بالذات، أي أنها تستمد صحتها من صحة الطبيعة، لذلك فإن أفلاطون كان يرى أن الفن لا يرقى إلى مستوى الطبيعة، إذ الأصل أفضل من صورته، فالطبيعة الحسية التي يصورها الفنان، تكون أفضل من تصوير الفنان لها.

وكذلك فإن الطبيعة الحسية، لما كانت تشارك في طبيعة مثالية أعلى منها، فالطبيعة المثالية تكون أكثر جمالاً، من هذه الطبيعة الحسية التي يقلدها الفنان، ولما كان هذا حال الفن وحقيقة أصله، لهذا نرى أفلاطون يستغني عن الفنون وأصحابها، ويقول: ما حاجتنا إلى الصور المحسوسة الممسوخة التي يقلد فيها الفنان الطبيعة وعندنا أصلها؟ وفي إحدى نصوص الجمهورية نجد أفلاطون يحمل

على الفنانين ويقول: إنه يجب أن نضع الفأر فوق رؤوسهم، وأن نشيعهم خارج المدينة، لأنهم يبذرون بذور الشر والأخلاق الفاسدة بما فيها من رذيلة، ويعرضونه على أنه خير، وهنا نجد أفلاطون يتصور أن شعراء وفنانى عصره، يقدمون فكرة الفن للفن على فكرة الفن المستند إلى مبادئ الأخلاق، ولما كان أفلاطون ينشد لأفراد المدينة تمام الفضيلة، لهذا فقد تخوف على مدينته من أمثال هؤلاء الفنانين، الذين يمجدون الرذيلة، ويسلطون الأضواء الفنية عليها، الأمر الذى يحببها إلى الناس فيندفعون فى طريق الغواية والشر.

إن الحكم الجمالى ليس كالحكم المنطقى، فهو لا يتسم بالموضوعية، لأنه يتعلق بعدة عناصر متفاعلة هى: الفنان بما لديه من حياة ومشاعر عميقة، وذكريات طويلة، والأثر الفنى الذى ينتجه، وما ينتج عن التفاعل بين الأثر والفنان قبل أن ينتجه، من حدس للصورة الجمالية، ثم يأتى دور المتذوق الذى يصدر الحكم الجمالى فى النهاية. وهذا المتذوق يتدخل فى هذا التفاعل فيصبح تفاعلاً ثلاثياً، أى ذا أطراف ثلاثة، ويكون على المتذوق أن يقتنص الصور الفنية موضوع حدس الفنان، وذلك بأن يمسك بها، خلال هذا التفاعل الفنى الذى أشرنا إليه. فالمتذوق إذن لا يقف كالصفحة البيضاء ويترك للموضوع الخارجى أن يطبع نفسه عليها، فيصدر هو حكمه على هذا الموضوع نتيجة لهذا الانطباع الآلى، الذى لا يتدخل بشخصه فى تقويمه، وكأنه يتناول بالحل مشكلة رياضية، أو يصور بعقله منظراً فوتوغرافياً. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الأحكام الجمالية ستصدق فى كل زمان ومكان، وعند كل شعب وجنس، ولن يكون ثمة اختلاف أبداً بين هذه الأحكام، بالنسبة لأثر فنى واحد، رغم تباين العادات والتقاليد واختلاف طرق التربية والوراثة والبيئة. وبهذا يصبح لدينا منطق جديد للحس يشبه منطق الأحكام الاستدلالية، ويكون الحكم الجمالى كالحكم المنطقى تماماً، وهذا أبعد ما يكون عن ميدان الجمال وإدراكه، فليس الجمال محاكاة للطبيعة كما قال أفلاطون، ولا هو حقيقة موضوعية منفصلة عن قوانا الإدراكية والشعورية، ولكنه ينبع من نفس الفنان ويتلقاه المتذوق فيصدر حكمه عليه[1].

---

(١) محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٩٤ - ص ١٢٣، توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ٤٥٦-٤٥٧.

ب ـ الموقف الذاتى:

نشأ هذا الموقف للرد على هذا التطرف الشديد فى تصوير الجمال وتقويمه. فإذا كان الموقف الموضوعى قد اعتبر الجمال صفه عينية، حالة فى الشىء الجميل، فإن أصحاب الموقف الذاتى قد اعتبروا الجمال معنى عقلياً فحسب، وليس صفة فى الشىء تقوم بمعزل عن إدراكنا لها، ونجد على رأس ممثلى هذا الاتجاه الذاتى فى فهم الجمال «تولستوى+١٩١٠» وهويرى أن قيمة الأثر الفنى الحقيقية، ترجع إلى تأثيره أولاً وأخيراً فيمن يدركون، فجمال الأثر الفنى يقوم إذن على أساس تقدير الناس له، ومن ثم، فإن قيمة الأثر الفنى تزداد بازدياد عدد المعجبين به والمتذوقين له، لأن الجمال فى حقيقة أمره ليس ظاهرة موضوعية، بل هو مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس مشاهديه، ومتعلق بشخصية الفرد ومستواه الثقافى والحضارى، وهو ليس عاماً مطلقاً لا يتقيد بزمان أو مكان.

ولعل فى وسعنا أن نلخص هذه الذاتية المتطرفة، بقولنا: إن جمال الأثر الفنى ـ شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى ـ لا يقوم إلا بالقياس إلى ما يظنه الناس فى أمره، وللمفاضلة بين قطعتين فنيتين، يكفى أن يحصى نصيب كل منهما من أصوات المعجبين بها، وعلى قدر حظ القطعة الفنية من أصوات المعجبين، يكون نصيبها من الجمال الفنى، لأن الجمال ليس شيئاً موضوعياً حالاً فى آثار الفن ومشاهده، إنه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس الذين يتصلون بآثاره.

جـ ـ الموقف الموضوعى ـ الذاتى:

خفف بعض الكتاب من هذه الذاتية المتطرفة، ورأى أن الجمال هو علاقة بين الشىء الجميل والعقل الذى يدركه، وقد رأينا فيما أوردناه سابقاً أن الحكم الجمالى يتطلب تدخلاً من الذات، بمشاعرنا وعوطفنا فى عملية تامة كاملة، تسبغ من ذاتيتها على الأثر الجميل، فتتفاعل معه وتتأثر به، كما يتأثر الحكم على الشىء بكل ما تنفعل به الذات المتذوقة، فيكون الحكم الجمالى ذاتياً وموضوعياً فى نفس الوقت. وأساس هذه الموضوعية هو أن هناك موضوعاً ماثلاً أمام إدراكنا، لا نستطيع تجاهله، ولهذا الموضوع مظهره وألوانه وشكله وزواياه. فإذا كان رسماً فإن الأضواء

تتلاءم فيه مع الزوايا ومع مكوناته، وكذلك تتأثر الألوان بهذه الأضواء وتناسقها. وفى القصيدة نجد كلاماً موزوناً وفكرة مصورة، أى أننا نجد فى الموضوع وحدة أو شكلاً يظهر أمامنا، وينعكس على نفوسنا، فيجد صدى فيها ويتفاعل هذا الصدى مع أنفسنا، فيكون الرجع هو الحكم الجمالى[1].

إلى جانب المدارس السالفة التى نشأ بينها النزاع، بصدد ذاتية الجمال وموضوعيته، عرفت مدرسة أخرى هى المدرسة الاجتماعية، التى عمدت إلى إلغاء الفروق الفردية، وتجسيم الذوق الجماعى. وجاءت الفلسفة الوضعية الى تدعى أنها تتوخى اصطناع المنهج العلمى فى دراسة الظوهر، كما تبدو فى الواقع، فقوت هذا الإتجاه الاجتماعى الذى لا يعترف بفردية الفنان، ولايتردد فى رد الشعور بالجمال إلى ذوق المجتمع.

وذلك بالرغم من أن الفن يقوم على ذاتية صاحبه وفرديته، والحكم الجمالى يقوم على عامل باطنى، يتمثل فى علاقة الفنان بإنتاجه الفنى، وحالته النفسية عند تذوقه للأثر الفنى، فإسقاط العامل الفردى فى الفن، على النحو الذى ذهبت إليه المدرسة الاجتماعية الوضعية، كفيل بإتلاف الأثر الفنى، وإفساد الشعور بالجمال[2].

وقد تعرض علم النفس الحديث، للبحث فى تذوق الجمال لمعرفة مصدره، فذهب البعض إلى أنه ذاتى نسبى، مرجعه إلى مايثيره الشىء فى عقول الناس- عن طريق تداعى المعانى- من ذكريات وأفكار ربطية، أو التأثير الفيزيولوجى والنفسانى الذى يحدثه فى نفوسهم، أو غير ذلك مما يرتد بتذوق الجمال إلى الذات.

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا التذوق موضوعى، وليس ذاتياً، إذ يتخذ البعض نحو الأشياء الجميلة موقفاً ذهنياً نقدياً أكثر منه نفسياً انفعالياً.

ثم أجريت تجارب سيكولوجية حول هذا الموضوع أثبتت أن لكلا الرأيين نصيبه من الصواب، لأن الأبحاث السالفة الذكر توجد فينا جميعاً، وإن تفاوت حظها من

---

(١) محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة - ص ١٢٣ وما بعدها، توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٤٥٦ وما بعدها.

(٢) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٤٥٩ - ٤٦٠، محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال - ص ١٥٧ وما بعدها.

القوة والضعف، بتفاوت مزاجنا ونوع ما يعرض لنا، والعوامل التقليدية التى اشتركت فى تكوين ذوقنا ، وبهذا يصبح الفرق بين الناس فى تذوقهم للجمـال، فـرق درجة لا فرق نوع. بل يذهب «بيرت» - أستاذ علم النفس بجامعة لندن إلى أننا إذاطرحنا الروابط والذكريات جانباً، وجردنا أنفسنا من كل انفعال شخصى ومصلحة ذاتية، ونفضنا أيدينا من مشاغل الحياة اليومية ومطالبها، بقى بعد هذا أساس مشترك بين الناس جميعاً، يستند إلى تذوقهم للجمال، بمعنى أن يتفقوا متمدينين أو همجاً وبالغين، أو أطفالاً، فى التمييز بين الجميل والقبيح.

وإذا كان هناك خلاف فى أحكام الخبراء على الجمال كالخلاف الملحوظ فى أحكام المفكرين على مسائل الفلسفة والقيم، فإن الخلاف بين الناس فى مسائل الذوق، أقل بوجه عام من الخلاف القائم بينهم بصدد المسائل التى تعتمد على المنطق المجرد. وبهذا أكد«بيرت» الاتجاه الموضوعى فى تذوق الجمال، معتمداً على النتائج التى توصل إليها غيره من كبار المفكرين.

حسبنا ما أسلفنا عن هذا الموضوع، فإن العلم لم يقل فيه كلمته الأخيرة بعد، فيكفينا أن نرجح أن الجمال ليس صفـة عينية، مستقـلة عـن العقل الذى يتذوق، ولا معنى عقلياً خالصاً، وإنما هو مزاج منهما معاً.

٢ ـ تقويم الجمال «مقاييس التمييز بين الجمال والقبح» :

لعل أظهر مدرستين عالجتا هذ المشكلة، هما :

أ ـ مدرسة العقليين: وهى التى ترد تذوق الجمال إلى حكم عقلى، يصدر عن شىء يصفه بالجمال، وتوجب إخضاع روائع الفن إلى قواعد وقوانين، فالحكم الجمالى فى نظر هذه المدرسة عقلى محض، وهو لا يختلف عن سائر الأحكام الواقعية التى تصف الظواهر ولاتتجاوز الوصف إلى التقويم.

ب ـ المدرسة الرومانسية أو العاطفية: وتؤكد هذه المدرسة العنصر العاطفى أو الوجدانى فى تذوق الجمال، وتنكر إمكان وضع قواعد للخلق الفنى العبقرى، وهذه المدرسة تهبط بقيمة العنصر العقلى فى الحكم الجمالى ـ هذا إذا اعترفت

بوجوده ـ لأنه عندها مجرد وجدان بالجمال أو حدس مباشر، يسلم إلى قلب الأشياء الجميلة.

نود القول أن: كلا الرأيين السالفي الذكر على تطرف، وقد يكون الأدنى إلى الصواب أن يقال: إن الحكم الجمالى أو التمييز بين الجميل والقبيح، ليس عقلياً خالصاً ولا وجدانياً محضاً، وإنما هو مزاج من عقل ووجدان، بل من الباحثين من يقول: إننا إذا استعرضنا تاريخ الفن، لاحظنا أن الذين أبدعوا أعظم روائعه الخالدة، كانوا يمتازون بالعقول الخصبة الداركة، والمشاعر العميقة الحساسة، ومن أصدق الشواهد على ذلك «ليوناردو دافنشى+١٥١٩» الذى أبدى تفوقاً ملحوظاً فى مجال العلم والفن معاً. وفيه وفى الكثيرين من عباقرة الفن قد نجد توازناً واضحاً بين هبة الوجدان ونعمة العقل، وبمقدار توافر هاتين الميزتين تكون العبقرية[1].

٣ ـ علاقة الخيرية بالجمال:

مضمون هذه المشكلة هو التساؤل عماإذا كان يجب أن نربط الجمال بقواعد الأخلاق، أو أن كلاً منهما منفصل عن الآخر وله أصوله وقواعده؟

لقد ذكرنا فيما سبق، أن فلاسفة اليونان كانوا يربطون بين الحق والخير والجمال، وخاصة بين الخير والجمال لأن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسةالجمال، إلى حد جعل اليونان يستخدمون لفظاً واحداً، للتعبير عن الجمال والنبل الأخلاقى، ويوحدون بين الكمال والجمال، وجعل المصادر العبرية تصف التقديس بالجمال، وجعل بعض المحدثين يضيفون الجمال إلى النفس والحياة ونحوها، وإن كانت هذه التعبيرات تشير إلى التقوى الدينية، أكثر مما تشير إلى الكمال الخلقى المحض.

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق، فاعتبر الرواقية الجميل هو وحده الكامل فى عرف الأخلاق. وتردد صدى هذا الرأى عند بعض المحدثين، فألح الفيلسوف هربارت+١٨٤٤- مؤسس علم الجمال - فى التوحيد بين الخيرية والجمال، وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال، يشهد بهذا كتابه «فى علم التربية». ويقول «رسكن» : الذوق ليس جزءاً من الأخلاق

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة ـ ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

وشاهداً عليها فحسب، بل إنه وحده الكفيل بالتعبير عنها. إن المحك الأول والأخير فى تقويم الناس، أن تسأل من تشاء منهم عما يحب فتعرف حقيقته.

وقد اقترن الجمال بالشعور الخلقى عند القائلين بالحاسة الخلقية، وعلى رأسهم «شافتسبرى» الذى ربط بين الخير والجمال، ورأى أن جوهر القيم الأخلاقية، قائم فى الانسجام بين وجدان الفرد ومطالب المجتمع، أى فى جمال التناسب والتناسق بين وجدانات الأفراد، بعضها مع البعض فى علاقاتهم الاجتماعية، مع استبعاد سائر الميول الشاذة غير الطبيعية التى لا تستهدف غايةمعينة. وبمعنى آخر فإن «شافتسبرى» يرى أن الجمال فى حقيقة أمره، ضرب من « الهارمونى» أو الانسجام، ويهاجم هو وأصحابه فكرة الفضيلة التى ينطوى عليها الدين، والتى تقوم على أساس الثواب والعقاب، ويرون أن جمال الفضيلة فى ذاتها يكفى لحث الإنسان على فعل الخير ذلك أن القانون الخلقى يعتبر وحده - بدون الدين - مصدراً للأخلاق الفاضلة، هذه الأخلاق التى لا تقوم فى نظره على الطمع فى الجنة، أو الخوف من النار، بل يجب أن تقوم على حب الفضيلة لذاتها أو لجمالها، والنفس بطبيعتها تهفو إلى الجمال، وتنفر من القبح.

ولكن هذا الاتجاه عند أصحاب هذه المدرسة، ليس يعنى أن الفن يجب أن يكون خادماً للأخلاق، أو أن نتخذ من الفن أداة للوعظ والإرشاد الأخلاقى. إذ أن هذا الأسلوب الوعظى قد ثبت عدم جدراته، فليس من الحكمة أن نخضع الفن لمقاييس الأخلاق، فنحول بين الفنانين والتعبير عما ينفعلون به من صور، قد يكون بعضها مناف للأخلاق كأجزاء جسم المرأة العارية مثلاً، ولكن هذا الموقف أيضاً الذى يربط بين الأخلاق والجمال، إذا كان لايستهدف إخضاع الجمال أو الفن للأخلاق، ويرى أنهما ينبعان من معين واحد، فإنه على الرغم من هذا لا يسمح للفنان بالانطلاق بلاحدود، فى تصوراته الفنيةالتى قد تبدو منافية للأخلاق. ويفسر أصحاب هذا الراى موقفهم هذا بأن الفنان نفسه سيشعر بقبح الصور التى تنافى الأخلاق، وقد تكون هذه مبالغة غير صحيحة.

وهناك مذهب آخرينادى أصحابه بأنه الفن للفن، ويرفضون بشدة أن يخضع الفن لقواعد الأخلاق أو الدين. وقد عرف هذا المذهب أولاً بإسم « مذهب

الطبيعيين» ، وقد جاء كرد فعل معاكس، للرأى الذى يربط بين الخير والجمال. أنشأ هذا المذهب «بلزاك» وتبعه «إميل زولا» وكان من المشايعين له الشاعر الفرنسى الداعر «بودلير»، ومن أتباع مذهب الفن أيضاً « تولستوى » كما سبق أن ذكرنا.

قلنا: إن «إميل زولا» كان من أتباع الرأى القائل «الفن للفن»، وقد أراد أن يطبق القيمة الجمالية فى ميدان الفن، بمعزل عن الخير، محاولاً أن يستعمل المنهج التجريبى المستخدم فى العلوم الطبيعية، ذلك المنهج الذى دعا إلية «كلود برنارد» فى عصر «إميل زولا»، وغايته من ذلك أن يكون الأدب صورة للواقع، أى يتقابل الجمال مع الحق، وأن يبتعد الاثنان عما يسمى بالخير . فإذا حدث واتجه الفنان إلى التعبير عن نزعات إنسانية عامة، وتسامى فى هذا التعبير بحيث يتفق فى النهاية مع قواعد الأخلاق ، فلا يفهم مع هذا أن الأخلاق تفرض قواعدها على الفنان، أو أن ثمة التزاماً أخلا قياً فى مجال العمل الفنى. وانسياقاً مع هذه النظرية، أغرق إميل زولافى أسلوبه فى الأدب المكشوف، فأخذ يصف بدقة حياة شخصياته معبراً عن نزعاته الداعرة و نزواتها الجنسية، لأن رسالة الفنان فى نظر إميل زولا، هى رسالة حق وجمال وليست رسالة وعظ ولهذا أيضاً نجد إميل زولا و من قبله فيكتور هوجو «يدافعان عن الشاعر» بودلير «ذلك الذى فاق كل من كتبوا فى الأدب المكشوف وبما ساقه فى ديوان «أزهار الشر». وكان قضاة بودلير قد حكموا عليه بمصادرة ديوانه وأوقعوا به العقوبة، فقام «هوجو»يرمى هؤلاء القضاة بالجهل والتعصب وعدم تذوق الأدب وبأنهم قد خانوا حرية الفن.

وقد وجد منذ القدم من يقاوم مذهب القائلين بالفن لذاته. فقديماً هاجم أفلاطون فى جمهوريته القصص الشعرى، الذى يبدو أنه يفسد الضمير ويشوه المثل العليا، والشعر والتصوير وغيره دجل يعمد إلى العواطف فيثيرها ولا يلجأ إلى العقل المتزن الرزين لأنه لايجد فيه مجالاً لعبثه، ويحسن تصوير الكثير من الشهوات والنزعات المنحطة، حتى يحملنا على الإعجاب بما نكره، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العابث فى المدينة، حتى يكفل للفضيلة الحياة، وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن إكليلاً، آية تقديرهم له

وإعجابهم بفنه، ثم يشيعونه إلى حدود المدينة، ليطردوه منها وهم يتغنون بمديحه والثناء عليه.

ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال: إن كلا الرأيين المتطرفين قد جانب الصواب، ليس من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقاليد، لأن هذه متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان، وآثار الفن الخالدة إنما تبقى بفضل ماتنطوى عليه من عناصر إنسانية خالصة، ومن هنا عاش العباقرة من أهل الفن وخلدت آثارهم على التاريخ، دون أن يطفىء الإعجاب بها تغير زمان أو مكان.

على أن من العبث، أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق العليا. إن الخلق الفنى والاستمتاع الجمالى، يسيران فى ركب المبادئ الخلقية التى تهيمن على النظام الاجتماعى العام، إن الفن لا يزدهر إلا فى مجتمع معافى سليم، والقانون الذى ينظم سلامة المجتمع ويكفل صحته، هو قانون الأخلاق فيما يقول «بيرى».

ومن هنا ترى أن العلاقة قائمة - وينبغى أن تظل قائمة - بين الفن ومثل الحياة العليا ومبادئها المطلقة، ومن ثم يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان، ويظل فى نفس الوقت، على اتصال بمبادئ الأخلاق العامة وقيمها المطلقة، وقولنا: إن الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان، أوأن الجانب الإنسانى الخالص فى روائعه هو أول مقومات خلوده، لا ينفى اصطباغ الكثير من هذه الروائع بصبغة محلية، تستمد طابعها من زمانها ومكانها.

والربط بين الفن والأخلاق - بهذا المعنى - يبرر القول بأن التمييز بين الخير والجمال، لا ينفى الظن بوجود علاقة خفية بين الجمال والسلوك المهذب، لأن تنمية الإحساس بالجمال تعين على ترفع الإنسان، عن اللفظ النابى والمسلك الجارح، وتبرئ صاحبها من دواعى الحقد، وتجنب مواطن الزلل المعيب[1].

---

(1) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - ص ٣٨٣ وما بعدها، محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة - ص ١٢٦ وما بعدها، زكريا إبراهيم - مشكلة الفن - مكتبة مصر - القاهرة - د.ت - ص ١٧٩ وما بعدها.

بيد أننا حتى إذا سلمنا مع بعض علماء الجمال، بأنه لا موضع لإثارة مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق ، فإننا قد لا نجد حرجاً فى أن نقول مع برنشفيك : إن من شأن الفن أن يسدى إلى الأخلاق خدمة جليلة، لأنه هو الذى ينتزعنا من أسر «التمركز الذاتى»، لكى يحقق بيننا وبين الآخرين -عن طريق التذوق الفنى - ضرباً من المشاركة الوجدانية الفعالة. فالتربية الجمالية هى بلاشك الوسيلة الناجحة التى يتسنى لناعن طريقها، أن ننتقل من أخلاق جزئية محدودة إلى أخلاق عامة كلية، إذ تحيا نفوس الآخرين فى أعماق ذواتنا، لا بوصفها مجرد انعكاسات لأذواقنا الخاصة ورغباتنا الشخصية، بل بوصفها تجارب حية، تشارك فينا من الداخل. فنستطيع عن هذا الطريق أن ننفذ إلى عوامل نفسية جديدة، مغايرة لعالمنا الشخصى. ولا شك أن هذا الإشعاع الروحى الذى يتحقق عن طريق الأعمال الفنية إنما هو مدرسة أخلاقية كبرى، نتعلم فيها التعاطف والتناغم والمشاركة الوجدانية، بحيث قد يصح لنا أن نقول: إن الفن هو أعمق مظاهر النشاط البشرى جميعاً تعبيراً عن الاتصال وأشدها إثارة للانفعال، وأكثر تأكيداً لا ستمرار التاريخ وتعاقب الأجيال. وإذن فقد لا نجانب الصوا ب إذا قلنا: إن رسالة الفن الكبرى - حتى يومنا هذا - إنما هى أن يكون « أداة تواصل بين الموجودات»[1].

---

(١) نقلاً عن: زكريا إبراهيم: مشكلة الفن - ص ١٨٠ - ١٨١ .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- **إبراهيم (زكريا)**: برجسون - دار المعارف - القاهرة - د. ت.

- **إبراهيم (زكريا)**: مشكلة الفلسفة - مكتبة مصر - القاهرة - د. ت.

- **إبراهيم (زكريا)**: كانط «الفلسفة النقدية» مكتبة مصر - القاهرة - د. ت.

- **إبراهيم (زكريا)**: المشكلة الخلقية - مكتبة مصر - القاهرة - د. ت.

- **إبراهيم (زكريا)**: مشكلة الفن - مكتبة مصر - القاهرة - د. ت.

- **أبو ريان (محمد على)**: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة - دار المعرفة الجامعية - الأسكندرية - ١٩٧٤.

- **أبو ريان (محمد على)**: الفلسفة ومباحثها - دار الجامعات المصرية - الأسكندرية - ١٩٧٤.

- **أبو ريدة (محمد عبد الهادى)**: الكندى وفلسفته - دار الفكر العربى - ١٩٥٠.

- **ابن خلدون (عبد الرحمن)**: المقدمة - دار القلم - بيروت - ١٩٨٦.

- **ابن سينا (الشيخ الرئيس)**: رسالة أقسام العلوم العقلية (ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات - مطبعة كردستان - القاهرة - ١٣٢٨ هـ.

- **إسماعيل (قبارى محمد)**: قضايا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٥.

- **الأشعرى** (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق: هـ. ريتر - مطبعة الدولة - استانبول - ١٩٢٩.

- **الأصفهانى** (الراغب): معجم مفردات ألفاظ القرآن - دار الكاتب العربى - القاهرة - ١٩٧٢.

- **إقبال** (محمد): تطور الفكر الفلسفى فى إيران - ترجمة - حسن محمود الشافعى، محمد السعيد جمال الدين - الدار الفنية - القاهرة - ١٩٨٩.

- **إمام** (إمام عبد الفتاح): مدخل إلى الفلسفة - دار الثقافة - القاهرة - د. ت.

- **أمين** (عثمان): محاولات فلسفية - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥٣.

- **أمين** (عثمان): ديكارت - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٢.

- **أمين** (أحمد)، محمود (زكى نجيب): قصة الفلسفة اليونانية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - د. ت.

- **أورسيل** (ماسون): الفلسفة فى الشرق - ترجمة: محمد يوسف موسى - القاهرة - د. ت.

- **بدوى** (عبد الرحمن): مدخل جديد إلى الفلسفة - وكالة المطبوعات، الكويت - ١٩٧٩.

- **بدوى** (عبد الرحمن): الأخلاق عند كانط - وكالة المطبوعات، الكويت - ١٩٧٩.

- **بدوى** (عبد الرحمن): دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى - منشورات دار الآداب - بيروت - ١٩٦٥.

- **بوترو** (إميل): العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة - ترجمة: أحمد فؤاد الأهوانى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٣.

- **بوخينسكى** (جوزيف): مدخل إلى الفكر الفلسفى - ترجمة محمود حمدى زقزوق - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٨٠.

- **البهى (محمد)**: الدين والحضارة الإنسانية - دار الفكر - بيروت - ١٩٧٤ .

- **التهانوى (محمد على)**: كشاف اصطلاحات الفنون - بيروت - د. ت .

- **الجرجانى (الشريف)**: التعريفات - مطبعة الحلبى - القاهرة - ١٩٣٨ .

- **جلسون**: روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط - ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٣ .

- **الجوينى (أبو المعالى)**: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد - تحقيق: محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجى - القاهرة - ١٩٥٠ .

- **جورج جى. إم جيمس**: التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - ١٩٦٦ .

- **دارون**: أصل الأنواع - ترجمة: إسماعيل مظهر - مكتبة النهضة - بيروت - ١٩٧٣ .

- **دراز (محمد عبد الله)**: الدين - القاهرة - ١٩٥٢ .

- **ديكارت (رينيه)**: مقال عن المنهج - ترجمة: محمود محمد الخضيرى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٥ .

- **ديكارت (رينيه)**: مبادئ الفلسفة - ترجمة: عثمان أمين - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٥ .

- **ديكارت (رينيه)**: التأملات - ترجمة: عثمان أمين - مكتبة القاهرة الحديثة - القاهرة - ١٩٥٦ .

- **ديورانت (ول)**: قصة الحضارة - الجزء الثانى من المجلد الأول - ترجمة: محمد زيدان - الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية - د. ت .

- **رابوبرت (أ. س)**: مبادئ الفلسفة - ترجمة: أحمد أمين - دار الكتاب العربى - بيروت - ١٩٦٩ .

- **راسل** (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة: محمد فتحى الشنيطى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٧ .

- **الزبيدى** (محمد مرتضى): تاج العروس - دار صادر - بيروت - ١٩٦٦ .

- **زقزوق** (محمود حمدى): تمهيد للفلسفة - دار المعارف - ١٩٩٤ .

- **زقـــزوق** (محمود حمدى): المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٨١ .

- **زيـــــدان** (محمود): نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين - دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨٩ .

- **زيدان** (محمود): وليم جيمس - دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٨ .

- **سـارتون** (جورج): تاريخ العلم - جـ ١ - ترجمة: محمد خلف الله وآخرون - دار المعارف - القاهرة - د. ت .

- **الطوسى** (أبو سراج): اللمع - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٦٠ .

- **الطويل** (توفيق): مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق - دار النهضة العربية - القاهرة - د. ت .

- **الـطـويـل** (توفيق): فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٩ .

- **الطويل** (توفيق): أسس الفلسفة - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٨ .

- **الـطـويـل** (توفيق): قصة النزاع بين الدين والفلسفة - مكتبة مصر - القاهرة - ١٩٥٨ .

- **عبد الرازق** (مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - القاهرة - ١٩٥٩ .

- **عـبـد الـغـنى** (عبد المقصود): أضواء على الفكر الفلسفى - مكتبة الزهراء - القاهرة - ١٩٨٦ .

- **العوا** (عادل): القيمة الأخلاقية - مطبعة جامعة دمشق - ١٩٦٠ .

- **الغزالى (أبو حامد)**: إحياء علوم الدين - مطبعة الحلبى - القاهرة - ١٩٣٩ .

- **الغـزالى (أبو حامد)**: المنقذ من الضلال - تحقيق: عبد الحليم محمود - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٥ .

- **الغزالى (أبو حامد)**: كيمياء السعادة (ضمن مجموع بعنوان المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين) - مكتبة الجندى - القاهرة - د . ت .

- **الغـزالى (أبو حامد)**: الرسالة اللدنية (ضمن مجموع بعنوان القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى - مكتبة الجندى - القاهرة - د . ت .

- **الغزالى (أبو حامد)**: ميزان العمل - تحقيق: سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٤ .

- **الغـزالى (أبو حامد)**: مشكاة الأنوار - تحقيق: أبو العلا عفيفى - القاهرة - ١٩٦٤ .

- **الغزالى (أبو حامد)**: المقصد الأسنى - مكتبة القاهرة - د . ت .

- **غلاب (محمد)**: الفلسفة الشرقية - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥٠ .

- **فام (يعقوب)**: البراجماتيزم - القاهرة - ١٩٣٦ .

- **قنصـــوه (صلاح)**: نظرية القيمة فى الفكر المعاصر - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٨١ .

- **كرم (يوسف)**: تاريخ الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٦ .

- **الكندى (ابن اسحاق)**: كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى - تحقيق: أحمد فؤاد الأهوانى - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٤٨

- **كولبه (أزفلد)**: المدخل إلى الفلسفة - ترجمة: أبو العلا عفيفى - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٥٥ .

- **كـولر (جون)**: الفكر الشرقى القديم - ترجمة: كامل يوسف حسين - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - ١٩٩٥.

- **محمود (زكى نجيب)**: نظرية المعرفة - القاهرة - ١٩٥٦.

- **محمود (زكى نجيب)**: ديفيد هيوم - دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٨.

- **محمود (زكى نجيب)، أمين (أحمد)**: قصة الفلسفة الحديثة - القاهرة - ١٩٦٧.

- **مراد (يوسف)**: مبادئ علم النفس العام - القاهرة - ١٩٥٤.

- **ميـد (هنتر)**: الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها - ترجمة: فؤاد زكريا - دار نهضة مصر - القاهرة - ١٩٧٤.

- **ميمون (الربيع)**: نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر ١٩٨٠.

- **النشار (على سامى)**: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - دار المعارف - القاهرة - د.ت.

- **هويدى (يحيى)**: مقدمة فى الفلسفة العامة - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٧٩.

- **وولـــف (أ)**: فلسفة المحدثين والمعاصرين - ترجمة: أبو العلا عفيفى - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٤.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- **A.J. Bahm**: Philosophy - 1 st edition - 1953.
- **A.R.M. Murry**: An introduction to political philosophy - 1 st edition - 1953.
- **Clement C.J, Weble**: A: History of philosophy - Oxford university press - London - 1949.
- **Dumount (J.P)**: Article: Scepticisme - in Encyclopeadia universalis - paris - 1972 - vol 14.
- **Dagobert D. Runes**: The aictionary of Philosophy - Reter owen Limited - London - art : Philosophy.
- **John Dewey**: How we think? - New - york - 1933.
- **K. Mark, F.Engels**: The German ideology - Moscow - progress publishers - 1964.
- **M. Cornforth**: In defence of philosophy, Against positinism and pragmatism - 1950.
- **Patrich**: Introduction to philosophy - Houghton miffin comp. - New - york - 1935.
- **Randall (J.H), Buchler (J.)**: philosophy, An introduction - New york - Barnes and Noble - 1941.
- **Spinoza**: Ethique, textes choisis, press - univers de France - Paris - 1961.
- **T.D.Weldon**: The vocabulary of politics - 1 st edition - 1953.
- **W.A. Sinclair**: Introduction to philosophy - 1945.



المحتويات

الموضوع	الصفحة
الموضوع	٥
مقدمة الكتاب	٥
الباب الأول : الفلسفة: نشأتها وتعريفاتها ومجالها	
مدخل	٨
الفصل الأول: النشأة والتعريف	
أولاً: نصيب الشرق القديم فى نشأة الفلسفة	١٠
ثانياً: تعريف الفلسفة	٣٩
الفصل الثاني: علاقة الفلسفة بغيرها من المجالات وتصنيف علومها	
أولاً: علاقة الفلسفة بغيرها من المجالات	٥٨
١ ـ الفلسفة والعلم	٥٨
٢ ـ الفلسفة والدين	٦٦
٣ ـ الفلسفة والسياسة	٧٦
٤ ـ الفلسفة وعلم النفس	٧٨
ثانياً: تصنيف العلوم الفلسفية	٨١
١ ـ تصنيفا ت القدماء	٨٢
٢ ـ تصنيفات الفلاسفة المسلمين	٨٣
٣ ـ تصنيفا ت المحدثين	٨٦
الباب الثاني: مبحث الوجود «الأنطولوجيا»	
مدخل	٩٢
الفصل الأول: الوجود: إمكان العلم به وطبيعته	
أولاً : إمكان قيام ما بعد الطبيعة	٩٨

١ - نقد السوفسطائيين للميتافيزيقا ورد سقراط
وأرسطو عليهم ٩٨
٢ - رأى الشكاك ١٠٠
٣ - رأي كانط ١٠٠
٤ - موقف الوضعية التقليدية من الميتافيزيقا ١٠١
٥ - نقد الوضعية المنطقية للميتافيزيقا ١٠٤
ثانياً: طبيعة الوجود ١٠٦
١ - المذهب المادى ١٠٧
٢ - المذهب الروحى ١١٤
٣ - المذهب الثنائى ١١٨
الفصل الثاني: الفلسفة الإلهية
مدخل ١٢٢
أولاً: المذاهب الإلهية فى الفلسفة ١٢٤
١ - مذهب التأليه ١٢٤
٢ - مذهب المؤلهة الطبيعيين ١٢٥
٣ - مذهب وحدة الوجود (الحلول) ١٢٧
ثانياً: براهين الفلاسفة على وجود الله ونقد ديكارت ١٢٩
وكانط لهذه البراهين ....
١ - برهان الممكن والواجب ١٣١
٢ - برهان الحركة ١٣٢
٣ - برهان العلِّيَّة ١٣٢
الباب الثالث: مبحث المعرفة «الإبستمولوجيا»
مدخل ١٣٨
الفصـــل الأول: إمكان المعرفة
مدخل ١٤٠
أولاً: المذهب الإيقانى أوالتوكيدى ١٤١
ثانياً: مذهب الشك ١٤٤
١ - الشك المذهبى (المطلق) ١٤٥

الشك عند السوفسطائيين.................. ١٤٦
الشك عند فورون ومدرسته............... ١٤٨
الشك عند الأكاديمية الجديدة.............. ١٥٠
انبعاث الشك الفوروني في الأسكندرية..... ١٥١
الشك المذهبي في العصر الحديث........... ١٥٤
٢ ـ الشك المنهجي............................. ١٥٦
الفصل الثاني: مصادر المعرفة
مدخل.. ١٦٦
أولاً: المذهب العقلي............................. ١٦٨
ثانياً: المذهب التجريبي.......................... ١٧٤
ثالثاً: المذهب النقدي............................. ١٨٣
رابعاً: المذهب الحدسي........................... ١٩٠
١ ـ الحدس الصوفي....................... ١٩١
نقد الصوفية للحواس والعقل كوسيلتين من وسائل المعرفة............................ ١٩٣
نقد أهل النظر لطريق الصوفية في المعرفة..... ١٩٦
دور العقل في المعرفة الحدسية أو الإلهامية.... ١٩٦
٢ ـ الحدس الفلسفي....................... ١٩٩
دور العقل والتجربة في المعرفة الحدسية عند برجسون................................ ٢٠٤
الفصـل الثالث: طبيعة المعرفة
مدخل.. ٢٠٨
أولاً: المذهب الواقعي........................... ٢٠٩
أ ـ الواقعية الساذجة........................ ٢٠٩
ب ـ الواقعية النقدية........................ ٢١٢
جـ ـ الواقعية الجديدة....................... ٢١٧
د ـ مذهب الواقعية النقدية (المعاصرة)......... ٢١٨

ثانياً: المذهب المثالى........................ ٢١٩
١ ـ المثالية الذاتية........................ ٢٢٣
٢ ـ المثالية النقدية........................ ٢٢٤
الباب الرابع: مبحث القيم «الأكسيولوجيا»
مدخل........................ ٢٢٨
الفصل الأول: مفهوم القيمة والتطور التاريخى لفلسفة القيم
أولاً: مفهوم القيمة........................ ٢٣٢
القيمة الفلسفية........................ ٢٣٤
ثانياً: التطور التاريخى لفلسفة القيم........................ ٢٣٧
الفصل الثانى: القيم الأساسية
مدخل........................ ٢٤٨
أولاً: قيمة الحق........................ ٢٥١
ثانياً: قيمة الخير........................ ٢٦٣
ثالثاً: قيمة الجمال........................ ٢٧٨
قائمة المراجع........................ ٢٨٩
الفهرست........................ ٢٩٧